This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

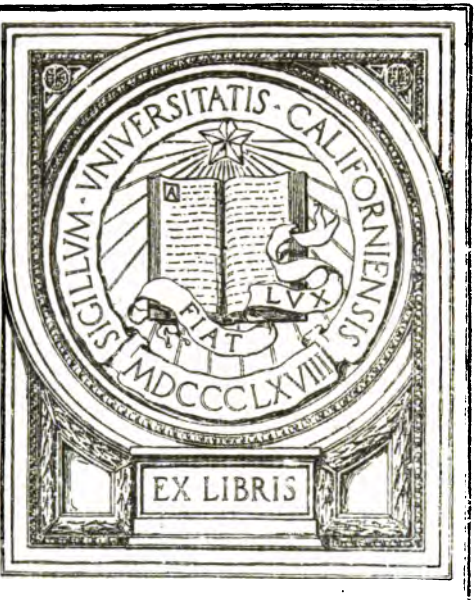
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

GR
625
P4

$B 41 129

GIFT OF
JANE K. SATHER



II 392

UNIV. OF
CALIFORNIA

ΣΤΟΙΧΕΙΑ
STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES UND DER GRIECHISCHEN WISSENSCHAFT HERAUSGEGEBEN VON FRANZ BOLL
HEFT II

STUDIEN
ZUM ANTIKEN STERNGLAUBEN

VON

ERWIN PFEIFFER

DRUCK UND VERLAG B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1916

UNIV. OF
CALIFORNIA

GR 625
P4

Greek Latter

SCHUTZFORMEL FÜR DIE VEREINIGTEN STAATEN VON AMERIKA:
COPYRIGHT 1916 BY B. G. TEUBNER IN LEIPZIG.

ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

UNIV. OF
CALIFORNIA

MEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

F. BOLL

487517

UNIV. OF
CALIFORNIA

Univ. of California

VORWORT

Da die Erforschung der Astrologie für die Kenntnis der Antike schon reichen Gewinn abgeworfen hat, schien es am Platze, einmal auch die Anschauungen der Griechen und Römer über die Astrometeorologie zu sammeln und darzustellen. Den Begriff Astrometeorologie, sowie ihren Unterschied von der mathematischen Astronomie und Astrologie legt klar Sextus Emp. adv. astrol. 1. 2 p. 728, 20 ff. B. dar: *Περὶ ἀστρολογίας ἢ μαθηματικῆς πρόκειται ζητῆσαι οὔτε τῆς τελείου ἐξ ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας συνεστώσης (ἀντειρήκαμεν γὰρ πρὸς τοὺς ἀπὸ τούτων τῶν μαθημάτων) οὔτε τῆς παρὰ τοῖς περὶ Εὔδοξον καὶ Ἵππαρχον καὶ τοὺς ὁμοίους προρρητικῆς δυνάμεως, ἣν δὴ καὶ ἀστρονομίαν τινὲς καλοῦσι (τήρησις γάρ ἐστιν ἐπὶ φαινομένοις ὡς γεωργία καὶ κυβερνητική, ἀφ' ἧς ἐστιν αὐχμούς τε καὶ ἐπομβρίας λοιμούς τε καὶ σεισμοὺς καὶ ἄλλας τοιουτώδεις τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς προθεσπίζειν), ἀλλὰ πρὸς γενεθλιαλογίαν....* Bei der Astrometeorologie ist es eine der wesentlichsten Fragen, ob den Gestirnen außer Sonne, Mond, Planeten und Kometen, den Fixsternen also, wirkende Kräfte (zu allererst auf die Atmosphäre und die Witterung) zukommen — man spricht dann von einem *ποιεῖν* der Fixsterne — oder ob sie die Vorgänge in der Atmosphäre und auf der Erde, wie sie Sextus Emp. aufzählt, nur anzeigen: der antike Terminus lautete dafür *σημαίνειν*. Es ist bekannt, daß den Alten statt unserer Monatsdaten (2. Februar, 13. März usw.) die Auf- und Untergänge gewisser Fixsterne dienten. Etwas ähnliches ist es, wenn wir von den „Eismännern" oder „Eisheiligen" reden. Wie wir nun sagen können: „die Eisheiligen zeigen kaltes Wetter an", ohne damit einen innern, kausalen Zusammenhang zwischen den Heiligen und der Witterung anzunehmen, so sagte man auch in Griechenland z. B. *ἐν δὲ τῇ ιξ̄ Καλίππῳ παρθένος μέση ἐπιτέλλουσα ἐπισημαίνει καὶ ἀρκτοῦρος ἀνατέλλων φανερός* (= d. 12. m. Sept.), wie im Kalender des Ps.-Geminos (Lyd. de ost.[2] p. 183, 21 f. W.) steht. Von diesem weiteren Begriff von *σημαίνειν* oder *ἐπισημαίνειν* ist von mir abgesehen worden; über seine Entstehung und seinen Gebrauch findet der Leser etliche Bemerkungen in der Beilage II. Der Begriff *σημαίνειν* wurde von mir im Sinne des von Sextus ihm gegebenen Inhalts verwendet.

Fragen wie die nach dem Wesen und der Göttlichkeit der Gestirne lassen sich von einer Darstellung der Astrometeorologie nicht loslösen und müssen daher mitbehandelt werden; jedoch ist möglichste Kürze angestrebt. Ersparen konnte ich mir, die meteorologischen Ansichten des griechischen und römischen Altertums darzulegen, da dies von Gilbert in seinem Buche „Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums (Lpz. 1907)“ geschehen ist; seine Darlegungen setze ich als bekannt voraus.

Das I. Kapitel vorliegender Studien handelt über den griechischen Volksglauben; Kapitel II legt die Arbeit der Vorsokratiker an diesen Problemen dar; Kapitel III verfolgt die δόξαι der Philosophen von Platon bis Plotin. Den Beschluß bildet eine Reihe von Beilagen.

Die vorhandene Literatur zog ich, soweit es in meinen Kräften stand, heran; wenn von mir dabei manches übersehen wurde, so möge man nicht vergessen, daß ich zuerst ein Problem behandelt habe, das sich, auf der Grenze von Wissenschaft und Religion stehend, über einen Zeitraum von 700 Jahren erstreckt.

Es ist mir ein Bedürfnis, auch an dieser Stelle allen denen meinen herzlichsten Dank auszusprechen, die mich mündlich und durch ihre Schriften bei dieser Arbeit gefördert haben; er gilt in erster Linie meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Boll, dessen reich gewährtem Rat und Hilfe diese Arbeit viel verdankt. Die Liebe und Verehrung, die ich für ihn empfinde, möge die Widmung erkennen lassen. Auch Herrn Professor Dr. Rostagno in Florenz danke ich verbindlichst für bereitwillig gewährte Auskunft.

INHALTSVERZEICHNIS

I. Kapitel

Seite

Der Volksglaube 1
Anhang I (zu S. 4). Wunder und Naturgesetz 17
Anhang II (zu S. 13). Gestirnkult in Lokris 18

II. Kapitel

Die Vorsokratiker 19
Anhang I (zu S. 20). Zu Anaximandros' Kosmologie 39
Anhang II (zu S. 21). Das Verhältnis der ionischen Philosophen zum Volksglauben 40
Anhang III (zu S. 22). Die Gotteslehre des Anaximenes . . . 41
Anhang IV (zu S. 23). Zu Heraklits Gestirnlehre 43

III. Kapitel

Von Plato bis Plotin 45
Anhang I (zu S. 62). Zu Epikurs Meteorologie 76
Anhang II (zu S. 64). Poseidonios' Anschauung von der Einwirkung der Gestirne 77

Beilage I. Zu Anaximandros' Kosmologie 80
Beilage II. Die Bedeutung von *ἐπισημαίνει* und *significat* 84
Beilage III. Ein *τόπος* der Philosophenlegende (der Philosoph als Wettermacher) 93
Beilage IV. Der achte homerische Hymnus an Ares 103
Beilage V. Die Seele und die Sterne 113

UNIV. OF CALIFORNIA

I. KAPITEL

DER VOLKSGLAUBE

In den Schlußversen von Θ werden die nächtlichen Wachtfeuer der Troer mit den Gestirnen verglichen, die den Mond umgeben, und zu denen der Hirte froh das Auge erhebt:

555 ὡς δ' ὅτ' ἐν οὐρανῷ ἄστρα φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην
φαίνετ' ἀριπρεπέα, ὅτε τ' ἔπλετο νήνεμος αἰθήρ·
πάντα δὲ εἴδεται ἄστρα, γέγηθε δέ τε φρένα ποιμήν·
τόσσα μεσσηγὺ νεῶν ἠδὲ Ξάνθοιο ῥοάων
Τρώων καιόντων πυρὰ φαίνετο Ἰλιόθι πρό.

Diese bewundernde Andacht war für den antiken Griechen eine der Haupttriebfedern des Glaubens an die Göttlichkeit der Gestirne.[1]) Sie liegt in einem Lande mit reiner klarer Luft ungleich näher als im Norden. Antike Beobachter hoben dieses Motiv für den Sternglauben fremder Völker oft hervor[2]), und jeder nach dem Süden Reisende wird das nachempfinden können; so schreibt W. v. Humboldt an seine Freundin: „Italien ist in der Tat nicht darum um so viel reizender als Deutschland, weil die Erde, das Land so viel schöner, sondern weil der Himmel so ganz ein anderer ist, so tief blauer am Tage und schwärzer in der Nacht und die Gestirne so unendlich viel strahlender." Wie überall lenkten natürlich besonders die Sterne erster Größe und gewisse Gruppen die Aufmerksamkeit auf sich: Sirius, Orion, Arkturus, Capella, auch die Gruppe der Hyaden und Plejaden. Da mit ihrem Auf- und Untergang nach der Beobachtung der Griechen oft ein Witterungsumschlag oder das Auftreten anderer atmosphärischer Erscheinungen verbunden war, hielt sie das primitive Denken für göttliche Mächte, die diesen Witterungsumschlag bewirken[3]), nach dem auch hier sich wirksam zeigenden Denkgesetze,

1) J. B. Friedrich, Die Weltkörper in ihrer mystisch-symbolischen Bedeutung (Würzburg 1884) S. 1 ff.; H. Nissen, Rh. Mus. 40 (1885) 57; 42 (1887) 31.

2) Für Ägypten und Syrien Epinomis p. 987ᵃ. Diod. I 50; für Ägypten und Babylonien Theo Smyrn. p. 177, 14 ff. H.; für Babylonien Cic. de div. I § 2. Joa. Katrarios, Hermippos s. de astrol. p. 4, 17 ff. Kr.-V.; für Äthiopien Luc. π. ἀστρολ. § 3.

3) Einige Zeugnisse zu diesem Thema stellt Boll, Studien zu Claud. Ptolem., Jahrb. f. kl. Phil. Suppl. Bd. 21 (1894) 115 f. 221 zusammen; vgl. auch Bouché-

das aus dem post hoc ein propter hoc macht.[1]) Zwar behauptet Küntzle, dieser Aberglaube sei bei den Griechen nur auf den Sirius beschränkt geblieben, und wenn die Griechen von manchen Sternbildern oder Gestirnen aussagten, sie führten Regen und Sturm mit sich, so sei damit noch nicht gesagt, daß man die ungünstige Witterung ihnen selbst zuschrieb[2]); ich hoffe aber, diese irrige Anschauung durch die folgenden Ausführungen zu widerlegen. Förderlich war jenem Glauben, daß nach Ansicht der Griechen die Herrschaft über das Wetter ein Hauptmerkmal der Göttlichkeit ist. Nach der naiven Anschauung früher Zeiten bewegten sich die Gestirne in denselben Regionen wie die Wolken; auch das Weltbild der frühesten Griechen kann zuerst nur sehr bescheidene Maße gehabt haben wie das aller frühen Kulturstufen, das Tylor mit den Worten charakterisiert: „Manche Völker machen sich von der Beschaffenheit des Himmels eine Vorstellung, die ihnen gewisse Naturerscheinungen zu erklären gestattet, sie denken ihn sich z. B. durchlöchert und sehen im Regen Wasser, welches durch diese Löcher herabtropft. Das Himmelsgewölbe hat eine nur mäßige Entfernung. Für den Wilden ist kein Grund vorhanden, sich die Sonne in einer unermeßlich größeren Entfernung zu denken als die Wolken, in welche sie versinkt."[3])

Schon bei Homer tritt uns die Wetterbeobachtung aus Fixsternen entgegen (*X* 25 ff.), und bei dem gewaltigen Ansehen, das Homer zu allen Zeiten bei den Griechen genoß, spielten diese Verse bei der Frage, ob *τὰ ἄστρα σημαίνει* oder *ποιεῖ*, d. h. ob die Gestirne nur Anzeichen des

Leclercq, L'Astrologie gr. p. 618 ff.; Schürer, Z. f. neutest. Wiss. 6 (1905) 45. 50 ff. Im allgemeinen Th. Gomperz, Griech. Denker I[3] 114; R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (München 1910) I 82; Peschel, Völkerkunde S. 266; R. Andree, Braunschweiger Volkskunde[2] (1901) S. 409; vgl. auch Boll, Entwicklung des astronomischen Weltbildes in Kult. d. Gegenwart III 3 S. 16.

1) E. Rieß sagt P.-W. II 1812 unter „Astrologie": „Daß sich für diese Leute mit der Zeit aus dem post hoc ein propter hoc entwickelte, ist nur natürlich." Rieß will wohl damit nicht die Möglichkeit offen lassen, der primitive Mensch wäre zuerst vom wahren Sachverhalt überzeugt gewesen. Wie roh das Denken primitiver Völker in diesem Belang ist, geht aus einer Notiz Peschels in seiner Völkerkunde S. 257 hervor. Er erzählt dort von den Itelmen Kamtschatkas, sie verehrten die Bachstelze als Verbreiter des Frühlings, weil mit ihrer Ankunft die bessere Jahreszeit sich einstelle. Geradeso hat nach der Vorstellung der Bakairi in Brasilien der Königsgeier die Sonne „gebracht". Rudimente dieses Glaubens finden sich auch in Griechenland; die Bemerkungen der griech. Kalender: *χελιδὼν φαίνεται* u. ä. sind wohl einst dem, was die Parabase in Aristoph. Av. v. 593 ff. 719 ff. ausführt (vgl. auch Xenoph. Memorab. I 1, 4), näher gestanden als später.

2) „Über die Sternsagen der Griechen" (Diss. Heidelb. 1897) S. 7[3]. Küntzle steht noch zu sehr unter dem Banne K. O. Müllers.

3) Einleitung in das Studium der Anthropologie (deutsch von G. Siebert 1883) S. 400; vgl. auch Boll, Entwicklung des astronomischen Weltbildes in Kult. d. Gegenw. III 3 S. 3 und das von mir S. 12 bemerkte.

Witterungsumschlags geben oder ob sie ihn aus eigener Kraft bewirken, eine große Rolle; konnten doch beide, die Bejaher und die Leugner der Astrometeorologie, ihre Ansicht aus den Versen herauslesen.[1]) Zwar hat Erwin Rohde darauf hingewiesen, daß das Verständnis der griechischen Religion nicht von Homer ausgehen darf[2]); indessen rechtfertigt in diesem Falle der Stoff die Außerachtlassung dieser Regel. In den Versen *X* 25 ff. handelt es sich um den heliakischen Aufgang des Sirius, der für 800 v. Chr. am 28. Juli, also zur Zeit der größten Hitze, stattfand.[3]) Auch nach *Λ* 62 ff. ist der Sirius der *οὔλιος ἀστήρ*, der bedrohlich aus den Wolken hervorscheint. Schwierigkeiten bereitet der Erklärung unter dem Gesichtspunkte von *ποιεῖν* und *σημαίνειν* der Umstand, daß *X* 30 *κακὸν δέ τε σῆμα τέτυκται* und *X* 31 *καί τε φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσι* sich im Grunde widersprechen; denn niemand wird wohl mit Ameis-Hentze einen Einklang dadurch zu stande bringen wollen, daß man erklärt: „und bringt seiner Vorbedeutung entsprechend." Doch wie erklärt sich der Widerspruch? H. Usener hat Rhein. Mus. 55 (1900) 286 ff. (= Kl. Schr. IV 307 f.) darauf hingewiesen, daß auch in den homerischen Gedichten der weitverbreitete Glaube sich finde, daß Finsternis am lichten Tage auf Tod oder Sturz eines großen Mannes, vor allem eines Helden, hindeute: *Π* 567; *Ρ* 268 ~ 594. 644.[4]) Zugleich hob Usener hervor, daß dem Dichter das unwillkürliche Zeichen zu einer plan-

1) Die Kommentare und Ludwichs große Ausgabe geben die testimonia.

2) Vgl. auch P. Wendland, Theol. Lit.-Ztg. 30 (1905) 199.

3) Die vermeintlichen Schwierigkeiten, die sich durch die dem Sirius an erwähnter Stelle sonst noch beigelegten Eigenschaften der Beziehung der Verse auf den Aufgang am 28. Juli entgegenstellten (vgl. Leaf zu der Stelle), hat Finsler, Homer S. 284 gut erledigt; vgl. auch Ideler, Hdb. der math. u. techn. Chronol. I 244. Nilsson, Arch. f. Relig.-Wiss. 14 (1911) 429 scheint Finslers Ausführungen nicht zu kennen. Man braucht Homer nicht mit antiken Kritikern (Apoll. Soph. unter *ἄμμορος* p. 29, 11 Bekker) für einen „schlechten Astronomen" zu halten. X 25 ff. wird nämlich dem Sirius eine Eigenschaft beigelegt, die zwar für ihn im allgemeinen gilt, nur nicht für diesen speziellen Fall, nämlich für eine Erscheinung in der Nacht (oder Morgendämmerung) unter vielen Sternen; das ist aber eine der Poesie eigene, der strengen Logik widersprechende Ausdrucksweise, die auf lebhaftester kombinatorischer Veranschaulichungsgabe beruht. So erzählt z. B. Hes. Theog. v. 121, Gaia habe zuerst den gestirnten Himmel geboren und gleichwohl Theog. v. 378, Eos, ein Abkömmling von Uranos und Gaia, sei durch Astraios die Mutter der Sterne. So sagt auch Soph. Trach. v. 94: *ὃν αἰόλα νὺξ ἐναριζομένα τίκτει κατευνάζει τε φλογιζόμενον Ἅλιον* . . ., wo auf Grund obiger Beobachtung kein Grund zur Änderung vorliegt. Den Kern der Sache trifft schon Porphyr. zu *Θ* 555 bei Schrader PIQ. p. 125, 9; vgl. W. Jordan, Homers Odyssee übersetzt und erläutert [2] (1889), Einleitung S. XVII.

4) Vgl. F. Boll, P.-W. VI 2331. 2336 unter „Finsternisse". Wir haben hier ein Zeugnis für den uralten Glauben an die Sympathie, die zwischen Himmel und Erde waltet, der dann einer der Grundpfeiler der Astrologie werden konnte: Boll,

mäßigen Handlung des Zeus wird, die den Zweck hat, den Kampf um die Leiche zu erschweren. Um den Achäern völlige Ruhe vom Kampfe nach der Rettung des Patroklos zu gewähren, läßt Hera Σ 239 ff. die Sonne noch vor der Zeit (*ἀέκοντα*) untergehen.[1]) In solcher Auffassung vom Wesen und Walten der Gottheit liegt es begründet, wenn Sirius die Hitze nur anzeigt; er ist eine „Himmelserscheinung zum Zwecke göttlicher Offenbarung", ein *ὑπηρέτης θεοῦ*.[2]) So ist es ja auch Zeus, der Δ 75 ff. das Meteor sendet *ἢ ναύτῃσι τέρας ἠὲ στρατῷ εὐρέϊ λαῶν*. Ganz ähnlich ist auch Genesis 1, 16 gesagt, daß die Gestirne die Jahreszeiten herbeiführen, während sie diese nach v. 14 nur anzeigen.[3]) Wie hier in den aufeinander folgenden Versen X 30/31 zwei bei schärferem Denken sich ausschließende Auffassungen vereinigt sind, so auch bei Pindar Paian IX 13 ff. (Schroeder, Kleine Ausgabe S. 292) und im 7. orph. Hymnus, wo v. 5 *γενετῆρες ἁπάντων* (von den Sternen gesagt) v. 6 *πάσης μοίρης σημάντορες ὄντες* in derselben Weise widerspricht. Die kosmischen Potenzen sind bei Homer göttliche Mächte zweiter Ordnung, vom Willen der ins Übermenschliche gesteigerten olympischen Götter abhängig. Übrigens liegt diese Korrektur ursprünglicher Anschauung ganz auf der Linie der Auswahl und Umgestaltung des volkstümlichen Glaubens, ein Vorgang, den Erwin Rohde Psyche I² 39 klargelegt hat.

Auch nach Hesiod, der uns in die Vorstellungswelt der kleinen Leute einen Einblick gewährt, wirken Fixsterne auf die Atmosphäre. Zwar darf man nicht soweit gehen wie Gilbert, der behauptet, daß Hesiod neben der Sonne auch den Sternen in ihren Auf- und Untergängen Einfluß auf Jahr und Jahreszeiten, auf Bildung der atmosphärischen Erscheinungen und auf Wandlungen von Wind und Wetter zuschreibe[4]); denn nach den Erga läßt sich all dies nur von Sirius behaupten und auch die auf ihn bezüglichen Stellen sind von einigen für die Sonne in Anspruch genommen worden, wie z. B. H. Berger[5]) Erg. v. 587 und 417 auf

N. Jahrbb. 21 (1908) 125. R. M. Meyer, Arch. f. Relig.-Wiss. 13 (1910) 284. Er liegt auch der Erzählung von der Plejade Elektra zugrunde, die aus Trauer über den Untergang Trojas ihr Licht verlor: Schol. Arat. p. 389, 21; 391, 3. Vgl. E. Maaß, Analecta Eratosthenica p. 125 ff.; Wilamowitz, Antigonos v. Karystos S. 172; Boll, Sphaera S. 81². 406.

1) Vgl. auch ψ 243. Siehe den Anhang 1, der nähere Ausführungen zu diesem Wunder bringt.

2) Vgl. P. Stein, *Τέρας*, Diss. Marb. (1909) p. 41.

3) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 9; Göttinger Handkommentar z. alten Test. I 1² (1910) 108 f.; anders Max Löhr, Theol. Lit.-Ztg. 23 (1898) 561.

4) Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums (Leipzig 1907) S. 696.

5) Myth. Kosmographie der Griechen S. 11¹² unter Hinweis auf die Scholien und Lexicogr. unter *σείριος*. Belege für die Bezeichnung der Sonne als *σείριος* findet man bei Welcker, Griech. Götterlehre I 615; Preller-Robert, Griech. Myth. I⁴ 454³.

die Sonne beziehen will. Indessen v. 587 unter σείριος die Sonne zu verstehen liegt kein zwingender Grund vor, zumal im Hinblick auf die eben behandelte Homerstelle.[1]) Wohl aber spricht manches dafür, Erg. v. 417 auf die Sonne zu beziehen, da es doch eigentümlich ist, von einem Fixstern zu sagen:

βαιὸν ὑπὲρ κεφαλῆς κηριτρεφέων ἀνθρώπων
ἔρχεται ἡμάτιος, πλεῖον δέ τε νυκτὸς ἐπαυρεῖ,

während der Ausdruck, auf die Sonne bezogen, nicht im geringsten zu beanstanden ist.[2]) Eine Bestätigung ihres Glaubens an die Einwirkung der Gestirne auf die Luft erblickten antike Exegeten in den bekannten Versen, Erg. v. 383 f.:

Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομενάων
ἄρχεσθ' ἀμήτου, ἀρότοιο δὲ δυσομενάων.

Proklos bemerkt nämlich zu dieser Stelle: die Plejaden sind ein ἄστρον ἐμφανὲς καὶ τοῖς ἰδιώταις ἐν τῷ Ταύρῳ κατεστηριγμένον ταῖς ἐπιτολαῖς καὶ ταῖς δύσεσι παμπόλλην τοῦ ἀέρος τροπὴν ἐργαζόμενον. Wie die Laien, auf die Proklos hier Bezug nimmt, faßten die Stelle auch diejenigen, gegen die Geminos Isag. in Arat. Phaen. cap. 17 (14) § 14 p. 186, 1 M. polemisiert. Allein, wenn auch aus Ἀτλαγενέων hervorgeht, daß für Hesiod die Plejaden lebendige, mit Persönlichkeit begabte Wesen waren[3]) so ist dennoch ihr Auf- und Untergang sowie auch der der anderen von Hesiod erwähnten Gestirne hier lediglich als Zeitangabe verwendet; wir haben also kein Recht, mit Bethe, Rhein. Mus. 55 (1900) 434, die Verse Erg. v. 598. 609. 615. 619 nach Analogie von Erg. v. 587 zu interpretieren.[4])

1) Die antiken Erklärer waren zweifelhaft, ob sie unter σείριος die Sonne oder den Hundstern zu verstehen hätten; v. 417 verstanden sie aber nur von der Sonne — außer Arat, der sonst v. 579 f. nicht wohl hätte schreiben können, obgleich er von etwas ganz anderm, nämlich dem Untergang des Bootes, redet.

2) So auch Hofmann, Progr. v. Triest (1879) S. 33. Die philologischen Bedenken, von denen Hofmann a. a. O. S. 34 spricht, bestehen in Wirklichkeit nicht; man muß nur Erg. v. 417 σείριος klein schreiben. Welcker, Griech. Götterlehre I 615, Kuentzle a. a. O. S. 5, Gilbert a. a. O., Bethe, Rhein. Mus. 55 (1900) 429 verstehen hier unter σείριος den Stern; vgl. auch Ginzel bei Roscher, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 61 (1909) Heft 2 S. 64.

3) Vgl. Th. Gomperz, Griech. Denker I² 20. Über die Plejaden orientieren gut W. Gundel, RGVV III (1907) 188 (96); Roscher in der vorige Anmerk. genannten Arbeit; P. Ehrenreich, Z. f. Ethnol. 37 (1905) Suppl. Bd. S. 38.

4) Vgl. Hofmann a. a. O. S. 29 ff. R. Eisler a. a. O. II 647⁵ meint, Hesiod verdanke seine „bemerkenswerten" Kenntnisse über Sternbilder, Sternauf- und Untergänge prähellenisch-kleinasiatischen Überlieferungen. Einen Beweis hiefür hat Eisler nicht geführt und wird ihn auch nicht führen können. Die von Hesiod vorgebrachten Kenntnisse sind derart elementarer, den Bedürfnissen eines Ackerbau und Schiffahrt treibenden Volkes entsprechender Natur, daß die Griechen sie sich auch auf dem Wege der eignen Beobachtung verschaffen konnten (vgl. Schol. Verg.

Wohl aber lehrt uns Theog. v. 378: *Ἀστραίῳ δ' Ἠὼς ἀνέμους τέκε καρτερο-θύμους*, daß für Hesiod und seine Zeitgenossen die Gestirne auf die Luft einwirken; denn das heißt in der Sprache des Mythos: die Gestirne sind die Väter, Erzeuger der Winde. Gilbert irrt sich aber nicht nur bezüglich der Bedeutung der Gestirne für Hesiod, sondern er verkennt auch dessen Anschauungen über die Sonne. Er sagt nämlich a. a. O. S. 32 von dem böotischen Dichter, er bringe insofern schon die ganze Bedeutung des Sonnenlaufes zum Ausdruck, als ihm der Jahreslauf der Sonne der bestimmende Faktor für das irdische Leben sei; zum Beleg weist Gilbert a. a. O. S. 32[2] auf Erg. v. 414. 564. 575 hin. Prüft man aber diese Stellen, so ergibt sich, daß in v. 414 zwar ausgedrückt ist, daß die Gewalt des *ὀξὺς ἠέλιος* die Ursache der schweißerregenden Hitze ist; da aber dasselbe v. 587 von Sirius ausgesagt ist, so beweist das, daß Hesiod sich über die Sonne als bestimmenden Faktor des irdischen Lebens nicht recht klar war; v. 575 stellt die Tatsache fest, daß zur Zeit der Ernte Helios heiß brennt, was freilich von jedem festgestellt werden konnte; v. 564 endlich erwähnt die gewiß nicht unbekannten *τροπαί*.[1]) Überhaupt dauerte es noch lange, bis die Sonne für den allein bestimmenden Faktor gehalten wurde. Das erhellt nicht nur aus Aesch. Prom. v. 456 ff., sondern auch aus cap. 2 der Ps.-Hippokratischen Schrift *περὶ ἑβδομάδων*, die hier alten Quellen folgt. Es heißt da: *ἡ δὲ σελήνη μέση οὖσα συναρμόζει αὐτά· τἄ⟨λ⟩λα πάντα ἐν ἀλλήλοισι ξῶντα καὶ δι' ⟨ἀλλή⟩λων διιόντα αὐτὰ ὑφ' ἑωυτῶν καὶ ὑπὸ τῶν ἀεὶ ὄντων ῥηιδίως κινεῖται* (vgl. S. 35). Diese Funktion übte später die Sonne. Aesch. Sept. v. 389, also in einem Werke des 5. Jahrh., lesen wir noch:

λαμπρὰ δὲ πανσέληνος ἐν μέσῳ σάκει
πρέσβιστον ἄστρον, νυκτὸς ὀφθαλμὸς πρέπει.[2])

Dem, der das sagte, stand also der Mond in der Wertschätzung nicht nur, sondern auch dem Alter nach an erster Stelle. Man könnte daran denken, daß den Alten die Nacht an erster, der Tag an zweiter Stelle stand[3]); wir werden aber auf diesen Weg der Erklärung verzichten, wenn wir uns erinnern, daß auch nach dem Schöpfungsberichte der Babylonier der Mond vor der Sonne entstand und auch sonst mehrfach die erste

---

Georg. I 137 cod. R; Serv. Verg. Georg. I 1. 6; A. Schmidt, Hdb. d. griech. Chronol. S. 69; Nilsson, Arch. f. Relig.-Wiss. 14 [1911] 426 ff.). Die bodenständige Poesie Hesiods hat mit dem Orient nichts zu tun (P. Wendland, Theol. Lit.-Ztg. 30 [1905] 199 ff.).

1) Vgl. *χ* 301; *o* 404; vgl. A. Schmidt in der S. 7[4] erwähnten Arbeit S. 64.

2) Vgl. Usener, Rhein. Mus. 23 (1868) 331[38] = Kl. Schr. IV 21.

3) Nauck zu Soph. Trach.[6] (1891) v. 94.

Rolle spielte.[1]) Noch in hellenistischer Zeit konnte Helios als nur *ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν* bezeichnet werden.[2]) Ein weiterer Beleg für diese Einschätzung der Sonne würde sich aus der von H. Nissen ausgesprochenen Annahme ergeben, daß erst später die Tempel allgemein nach der Sonne orientiert worden seien[3]), falls diese Theorie sich weiteren Untersuchungen gegenüber behaupten kann. Die Jahrzeiten bestimmten die Griechen im praktischen Leben zuerst nach den scheinbaren Auf- und Untergängen der Fixsterne; erst später hat man sie an den Eintritt der Sonne in gewisse Zeichen des Tierkreises oder an die Jahrpunkte geknüpft.[4]) Erst durch die wissenschaftliche Arbeit der jonischen Philosophen und durch die Astrologie des Ostens erhielt die Sonne den ihr gebührenden Platz.[5]) Die von ihnen gewonnene Erkenntnis schon für Hesiod und seine Zeit vorauszusetzen, ist nach den gegebenen Tatsachen kaum angängig.[6])

1) Troels-Lund, Das Himmelsbild im Wandel der Zeiten S. 26. In der Trinität Sin-Schamasch-Ischtar steht Sin an erster Stelle; vgl. Jastrow, Relig. Babyl. I 66ff.

2) Hymn. hom. 31, 7. Über die Zeit des Hymnus vgl. G. Kaibel, GGA 1893 S. 947. — Hor. carm. saec. v. 35 und die von Roscher, Selene S. 58[233], ders. Nachträge S. 19, Dieterich, Abraxas S. 82. 102ff., Gruppe, Hdb. S. 1364 angeführten Stellen, auch hymn. orph. 9, 10, wo Selene *ἀστράρχη* heißt, können nicht verwendet werden, da sie bereits der Zeit des Synkretismus angehören. Zur Mondkönigin vgl. man Bouché-Leclercq a. a. O. p. 89[1]; Boll, Jahrb. f. Philol. Suppl. 21 (1894) 114[3].

3) Von den von Nissen untersuchten Tempeln sollen etwa ein Zehntel nach Fixsternaufgängen orientiert sein.

4) A. Boeckh, Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten S. 75ff.; Ideler, Hdb. d. Chronol. I 240ff.

5) Diese Tatsache hat F. Cumont in dem wundervollen Aufsatze La théologie solaire du paganisme romain (Mém. prés. p. div. sav. à l'Acad. des inscrips. XII 2 [1909] 447ff.) zum Ausgangspunkte seiner tiefgreifenden Betrachtung gemacht; wie richtig die Ergebnisse Cumonts waren, haben die ergänzenden Ausführungen Wünschs, Deutsche Lit.-Ztg. 31 (1910) 3027 gezeigt. Es wäre indessen verkehrt mit Schultze, Der Fetischismus S. 235 überall Mondverehrung der Sonnenverehrung vorausgehen zu lassen. Baudissin hat in der Prot. Realenzykl.[4], Bd. XIII, S. 345 unter „Mond" dagegen begründeten Einspruch erhoben. Th. Nöldeke schreibt in einem Briefe an Boll 26. III. 12: „Daß der Name der Sonne bei den Semiten der 'Diener' [des Mondes] bedeute, glaube ich durchaus nicht. Das spezifisch aramäische šammāš 'Diener' ist jedenfalls eine viel jüngere Bildung als šamš 'Sonne' und kann ganz andrer Herkunft sein." Ähnlich wie Schultze urteilt auch Bousset, Das Wesen der Religion (Halle 1903) S. 55; vgl. auch Boll, Kult. d. Gegenw. III 3, 8 mit den hier gegebenen Literaturnachweisen.

6) Für die unter Hesiods Namen gehende, kaum nach dem 6. Jahrh. verfaßte Schrift *Ἀστρονομίη* (Diels, Vorsokr. 68[a]) hatte Engelbrecht, Eranos Vindobonensis S. 125ff. astrometeorologischen Inhalt vermutet. Das hat Nilsson, Rhein. Mus. 60 (1905) 180ff. recht wahrscheinlich gemacht. Vgl. auch Rehm, Mythogr. Untersuchungen über griech. Sternsagen (1896) Teil II. — Der anonymen Schrift verwandt waren die *Ναυτικὴ ἀστρολογία* des 'Thales', d. h. des Phokos von Samos (Vorsokr. 1 B 1) und die *Ἀστρολογία* des Kleostratos von Tenedos (Vorsokr. 70). Sie alle waren die Vorläufer Arats (Nilsson a. a. O. S. 188).

Sehr wichtig für die Anschauungen des 5. Jahrhunderts sind die Verse des Aeschylus Agam. v. 4 ff.:

ἄστρων κάτοιδα νυκτέρων ὁμήγυριν
καὶ τοὺς φέροντας χεῖμα καὶ θέρος βροτοῖς
λαμπροὺς δυνάστας ἐμπρέποντας αἰθέρι.

Hätte der Kritiker, der sie für interpoliert hielt, recht, so müßten sie als Beleg ausscheiden.[1]) Aber man braucht über diese Kritik keine Worte zu verlieren. Auch die Interpretation selbst ging geraume Zeit in die Irre[2]) und doch ist zweifellos, daß der Begriff δυνάστης[3]) erst dann mit seinem vollen Inhalt zur rechten Geltung kommt, wenn die Gestirne χεῖμα und θέρος nicht anzeigen, sondern, wie es auch dasteht, bringen, d. h. Herren über die Luft und ihre Erscheinungen sind. Zugleich lernen wir, daß der Glaube an den Einfluß der Gestirne auf das Wetter nicht auf den Sirius beschränkt war, sondern allen hellstrahlenden Fixsternen galt.

---

1) Lowinski, de emendando prologo Agamemnonis Aeschylei, Programm des Gymn. zu Deutsch-Krone (1879) S. 8 ff. meint, der Ausdruck λαμπροὺς δυνάστας usw. sei für einen schlichten Mann aus dem Volke nicht angemessen und dem color des Prologes fremd. Er witterte in den Versen Astrologisches, was ihn wohl hauptsächlich zur Streichung der Stelle bewog. Wie Lowinski urteilt auch Baumgartner, Zur Geschichte und Literatur der griech. Sternbilder (Basel 1904) S. 6: „Diese (genethlialogische) Astrologie scheint übrigens in Griechenland nicht nationalen Ursprungs gewesen zu sein; Homer und Hesiod und die Philosophie bis auf Aristoteles herab sind noch vollkommen frei davon, kaum daß der eine Vers von den λαμπροὶ δυνάσται ἐμπρέποντες αἰθέρι im Agamemnon des Aeschylus einen derartigen Anklang enthält, wenn er überhaupt aeschyleisch ist, was nicht ohne weiteres sichersteht; denn er widerspricht eigentlich dem vorausgehenden und nachfolgenden." Alle andern Interpreten haben davon noch nichts gemerkt.

2) Schütz (Aeschyl. trag. rec. Chr. Schütz vol. II 136) verstand unter ἄστρα Sonne und Mond; so auch Paley, The tragedies of Aeschylus (3. ed. London 1870) S. 332 Anm. Dem Hinweis auf νυκτέρων v. 4 begegnete Schütz in gekünstelter Weise durch die Annahme, der Wächter habe die Wache bei Sonnenuntergang angetreten und sie erst bei Sonnenaufgang, besonders zur Sommerszeit, wieder verlassen. Auch Bothe (Ausgabe des Agam. in den Poët. Scaen. Graec. Lpz. 1831) hielt an dieser Erklärung fest; er glaubte, die Sterne hießen φέροντες χεῖμα καὶ θέρος, weil von ihnen die Berechnung der Jahreszeiten abhinge, eine Auffassung, der sich Karsten (Ausgabe des Agam., Utrecht 1855) und Klausen-Wecklein (Aeschylus Orestie [Leipz. 1888] zu Agam. v. 6; ebd. auch Klausens Erklärung) anschlossen. Indessen bezog Karsten richtig ἄστρα nicht mehr auf Sonne und Mond, sondern auf Sirius, Orion, Plejaden usw. unter Hinweis auf Hesiod Erg. v. 283. 609 ff., Aesch. Prom. v. 454 ff. Astrologisches liegt natürlich völlig fern, desgleichen ist es unnötig, mit Stanley (Apparatus criticus et exegeticus in Aeschyli tragoedias vol. I [Halle 1872] S. 322) pythagoreischen Einfluß anzunehmen.

3) Vgl. Aesch. Pers. v. 678. Fredrich, Hippokr. Untersuchungen (= Philol. Untersuchungen von Kießl.-Wilam. 15 [1899]) S. 103[1]. Der δεσπότης νόσμου, den Schütz aus hymn. orph. 7, 16 beibringt, gehört einer andern Vorstellungssphäre an, über die uns Cumont a. a. O. belehrt hat. Vgl. auch H. Gunkel, Die Schriften des alten Testaments I 1 (1911) S. 105.

In dieser Auffassung bestärkt uns auch Euripides fr. 482 N² (aus der weisen Melanippe):

ἡ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προὐμαντεύσατο
χρησμοῖσι ⟨σαφέσιν⟩ ἀστέρων ἐπ' ἀντολαῖς.

Zum Verständnis der Stelle müssen wir den Zusammenhang, in dem das Fragment bei Clemens Alexandrinus Strom. I cap. 15 steht, eingehender betrachten. Der Inhalt des Kapitels ist etwa folgender: Die Philosophie blühte von alters her bei den Barbaren und kam erst später zu den Hellenen (p. 45, 19 ff. St.). Als Beweis hierfür werden die Chaldäer bei den Assyrern, die Druiden bei den Galliern usw. angeführt. Von allen diesen Völkern ist das jüdische Volk, wie auch Megasthenes und Philo lehren, das älteste. Dann werden diejenigen genannt, die *μυθικώτερον* behaupten, die ersten *φιλόσοφοι* seien einige der idäischen Daktylen gewesen; diese aber stammen aus Phrygien.[1]) Auch Herakles hat, nach Herodoros von Heraklea[2]), von dem Phryger Atlas die *κίονας τοῦ κόσμου* erhalten, d. h. die *ἐπιστήμη τῶν οὐρανίων*. Klemens bemüht sich also um den Nachweis, daß die Griechen

1. nicht zuerst die *φιλοσοφία* hatten und
2. daß sie sie von den Barbaren hatten.

Kap. 15 fährt nun Klemens fort: *ὁ δὲ Βηρύτιος Ἑρμιππος*[3]) *Χείρωνα τὸν Κένταυρον σοφὸν καλεῖ, ἐφ' οὗ καὶ ὁ τὴν Τιτανομαχίαν γράψας φησίν, ὡς πρῶτος οὗτος*

εἵς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας
ὅρκους καὶ θυσίας ἱλαρὰς καὶ σχήματ' Ὀλύμπου.

παρὰ τούτῳ Ἀχιλλεὺς παιδεύεται ὁ ἐπ' Ἴλιον στρατεύσας, Ἱππὼ δὲ ἡ θυγάτηρ τοῦ Κενταύρου συνοικήσασα Αἰόλῳ ἐδιδάξατο αὐτὸν τὴν φυσικὴν θεωρίαν, τὴν πάτριον ἐπιστήμην· μαρτυρεῖ καὶ Εὐριπίδης περὶ τῆς Ἱππουῦς ὧδέ πως·

ἡ πρῶτα κτλ.

παρὰ τῷ Αἰόλῳ τούτῳ Ὀδυσσεὺς μετὰ τὴν Ἰλίου ἅλωσιν ξενίζεται.

---

1) So auch Ephoros bei Diod. V 64 (fr. 65 FHG. I 253); vgl. aber dagegen Bethe, Herm. 24 (1889) 412[1].

2) Wipprecht, Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen, Gymn.-Progr. Donaueschingen I (1902) S. 42 hält m. E. mit Recht das Fragment (fr. 24 FHG. II 34) für echt. Atlas ein Phryger auch bei Diodor II 59, 8; vgl. 60, 2; IV 27, 4. 5 wohl aus Dionysios Skytobrachion (E. Schwartz, P.-W. V 674). Wipprecht vermutet ebenfalls a. a. O. S. 41[2], daß Dionysios bei Diodor direkt oder indirekt benutzt sei. Vgl. auch Serv. Verg. Aen. I 741.

3) Über ihn E. Maaß, Analecta Eratosthenica p. 81[15]; Heibges bei P.-W. VII 853 f.; aber Klemens verwechselt, wie Staehlin mit Recht bemerkt, den Berytier mit dem Smyrnäer.

UNIV. OF CALIFORNIA

I. KAPITEL

DER VOLKSGLAUBE

In den Schlußversen von Θ werden die nächtlichen Wachtfeuer der Troer mit den Gestirnen verglichen, die den Mond umgeben, und zu denen der Hirte froh das Auge erhebt:

555 ὡς δ' ὅτ' ἐν οὐρανῷ ἄστρα φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην
φαίνετ' ἀριπρεπέα, ὅτε τ' ἔπλετο νήνεμος αἰθήρ·
πάντα δὲ εἴδεται ἄστρα, γέγηθε δέ τε φρένα ποιμήν·
τόσσα μεσσηγὺ νεῶν ἠδὲ Ξάνθοιο ῥοάων
Τρώων καιόντων πυρὰ φαίνετο Ἰλιόθι πρό.

Diese bewundernde Andacht war für den antiken Griechen eine der Haupttriebfedern des Glaubens an die Göttlichkeit der Gestirne.[1]) Sie liegt in einem Lande mit reiner klarer Luft ungleich näher als im Norden. Antike Beobachter hoben dieses Motiv für den Sternglauben fremder Völker oft hervor[2]), und jeder nach dem Süden Reisende wird das nachempfinden können; so schreibt W. v. Humboldt an seine Freundin: „Italien ist in der Tat nicht darum um so viel reizender als Deutschland, weil die Erde, das Land so viel schöner, sondern weil der Himmel so ganz ein anderer ist, so tief blauer am Tage und schwärzer in der Nacht und die Gestirne so unendlich viel strahlender." Wie überall lenkten natürlich besonders die Sterne erster Größe und gewisse Gruppen die Aufmerksamkeit auf sich: Sirius, Orion, Arkturus, Capella, auch die Gruppe der Hyaden und Plejaden. Da mit ihrem Auf- und Untergang nach der Beobachtung der Griechen oft ein Witterungsumschlag oder das Auftreten anderer atmosphärischer Erscheinungen verbunden war, hielt sie das primitive Denken für göttliche Mächte, die diesen Witterungsumschlag bewirken[3]), nach dem auch hier sich wirksam zeigenden Denkgesetze,

1) J. B. Friedrich, Die Weltkörper in ihrer mystisch-symbolischen Bedeutung (Würzburg 1884) S. 1 ff.; H. Nissen, Rh. Mus. 40 (1885) 57; 42 (1887) 31.

2) Für Ägypten und Syrien Epinomis p. 987ᵃ. Diod. I 50; für Ägypten und Babylonien Theo Smyrn. p. 177, 14 ff. H.; für Babylonien Cic. de div. I § 2. Joa. Katrarios, Hermippos s. de astrol. p. 4, 17 ff. Kr.-V.; für Äthiopien Luc. π. ἀστρολ. § 3.

3) Einige Zeugnisse zu diesem Thema stellt Boll, Studien zu Claud. Ptolem., Jahrb. f. kl. Phil. Suppl. Bd. 21 (1894) 115 f. 221 zusammen; vgl. auch Bouché-

UNIV. OF
CALIFORNIA

ΣΤΟΙΧΕΙΑ
STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES UND DER GRIECHISCHEN WISSENSCHAFT HERAUSGEGEBEN VON FRANZ BOLL
HEFT II

STUDIEN
ZUM ANTIKEN STERNGLAUBEN

VON

ERWIN PFEIFFER

DRUCK UND VERLAG B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1916

UNIV. OF
CALIFORNIA

GR 625
P4

Greek Latter

SCHUTZFORMEL FÜR DIE VEREINIGTEN STAATEN VON AMERIKA:
COPYRIGHT 1916 BY B. G. TEUBNER IN LEIPZIG.

ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

UNIV. OF
CALIFORNIA

MEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

F. BOLL

487517

UNIV. OF
CALIFORNIA

Univ. of California

VORWORT

Da die Erforschung der Astrologie für die Kenntnis der Antike schon reichen Gewinn abgeworfen hat, schien es am Platze, einmal auch die Anschauungen der Griechen und Römer über die Astrometeorologie zu sammeln und darzustellen. Den Begriff Astrometeorologie, sowie ihren Unterschied von der mathematischen Astronomie und Astrologie legt klar Sextus Emp. adv. astrol. 1. 2 p. 728, 20 ff. B. dar: *Περὶ ἀστρολογίας ἢ μαθηματικῆς πρόκειται ζητῆσαι οὔτε τῆς τελείου ἐξ ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας συνεστώσης (ἀντειρήκαμεν γὰρ πρὸς τοὺς ἀπὸ τούτων τῶν μαθημάτων) οὔτε τῆς παρὰ τοῖς περὶ Εὔδοξον καὶ Ἵππαρχον καὶ τοὺς ὁμοίους προρρητικῆς δυνάμεως, ἣν δὴ καὶ ἀστρονομίαν τινὲς καλοῦσι (τήρησις γάρ ἐστιν ἐπὶ φαινομένοις ὡς γεωργία καὶ κυβερνητική, ἀφ' ἧς ἐστιν αὐχμούς τε καὶ ἐπομβρίας λοιμούς τε καὶ σεισμοὺς καὶ ἄλλας τοιουτώδεις τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς προθεσπίζειν), ἀλλὰ πρὸς γενεθλιαλογίαν....* Bei der Astrometeorologie ist es eine der wesentlichsten Fragen, ob den Gestirnen außer Sonne, Mond, Planeten und Kometen, den Fixsternen also, wirkende Kräfte (zu allererst auf die Atmosphäre und die Witterung) zukommen — man spricht dann von einem *ποιεῖν* der Fixsterne — oder ob sie die Vorgänge in der Atmosphäre und auf der Erde, wie sie Sextus Emp. aufzählt, nur anzeigen: der antike Terminus lautete dafür *σημαίνειν*. Es ist bekannt, daß den Alten statt unserer Monatsdaten (2. Februar, 13. März usw.) die Auf- und Untergänge gewisser Fixsterne dienten. Etwas ähnliches ist es, wenn wir von den „Eismännern" oder „Eisheiligen" reden. Wie wir nun sagen können: „die Eisheiligen zeigen kaltes Wetter an", ohne damit einen innern, kausalen Zusammenhang zwischen den Heiligen und der Witterung anzunehmen, so sagte man auch in Griechenland z. B. *ἐν δὲ τῇ ιξ̄ Καλίππῳ παρθένος μέση ἐπιτέλλουσα ἐπισημαίνει καὶ ἀρκτοῦρος ἀνατέλλων φανερός* (= d. 12. m. Sept.), wie im Kalender des Ps.-Geminos (Lyd. de ost.^{2} p. 183, 21 f. W.) steht. Von diesem weiteren Begriff von *σημαίνειν* oder *ἐπισημαίνειν* ist von mir abgesehen worden; über seine Entstehung und seinen Gebrauch findet der Leser etliche Bemerkungen in der Beilage II. Der Begriff *σημαίνειν* wurde von mir im Sinne des von Sextus ihm gegebenen Inhalts verwendet.

Fragen wie die nach dem Wesen und der Göttlichkeit der Gestirne lassen sich von einer Darstellung der Astrometeorologie nicht loslösen und müssen daher mitbehandelt werden; jedoch ist möglichste Kürze angestrebt. Ersparen konnte ich mir, die meteorologischen Ansichten des griechischen und römischen Altertums darzulegen, da dies von Gilbert in seinem Buche „Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums (Lpz. 1907)" geschehen ist; seine Darlegungen setze ich als bekannt voraus.

Das I. Kapitel vorliegender Studien handelt über den griechischen Volksglauben; Kapitel II legt die Arbeit der Vorsokratiker an diesen Problemen dar; Kapitel III verfolgt die δόξαι der Philosophen von Platon bis Plotin. Den Beschluß bildet eine Reihe von Beilagen.

Die vorhandene Literatur zog ich, soweit es in meinen Kräften stand, heran; wenn von mir dabei manches übersehen wurde, so möge man nicht vergessen, daß ich zuerst ein Problem behandelt habe, das sich, auf der Grenze von Wissenschaft und Religion stehend, über einen Zeitraum von 700 Jahren erstreckt.

Es ist mir ein Bedürfnis, auch an dieser Stelle allen denen meinen herzlichsten Dank auszusprechen, die mich mündlich und durch ihre Schriften bei dieser Arbeit gefördert haben; er gilt in erster Linie meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Boll, dessen reich gewährtem Rat und Hilfe diese Arbeit viel verdankt. Die Liebe und Verehrung, die ich für ihn empfinde, möge die Widmung erkennen lassen. Auch Herrn Professor Dr. Rostagno in Florenz danke ich verbindlichst für bereitwillig gewährte Auskunft.

INHALTSVERZEICHNIS

I. Kapitel

Seite

Der Volksglaube 1
Anhang I (zu S. 4). Wunder und Naturgesetz 17
Anhang II (zu S. 13). Gestirnkult in Lokris 18

II. Kapitel

Die Vorsokratiker 19
Anhang I (zu S. 20). Zu Anaximandros' Kosmologie 39
Anhang II (zu S. 21). Das Verhältnis der ionischen Philosophen zum Volksglauben 40
Anhang III (zu S. 22). Die Gotteslehre des Anaximenes . . . 41
Anhang IV (zu S. 23). Zu Heraklits Gestirnlehre 43

III. Kapitel

Von Plato bis Plotin 45
Anhang I (zu S. 62). Zu Epikurs Meteorologie 76
Anhang II (zu S. 64). Poseidonios' Anschauung von der Einwirkung der Gestirne 77

Beilage I. Zu Anaximandros' Kosmologie 80
Beilage II. Die Bedeutung von *ἐπισημαίνει* und *significat* 84
Beilage III. Ein *τόπος* der Philosophenlegende (der Philosoph als Wettermacher) 93
Beilage IV. Der achte homerische Hymnus an Ares 103
Beilage V. Die Seele und die Sterne 113

UNIV. OF CALIFORNIA

I. KAPITEL

DER VOLKSGLAUBE

In den Schlußversen von Θ werden die nächtlichen Wachtfeuer der Troer mit den Gestirnen verglichen, die den Mond umgeben, und zu denen der Hirte froh das Auge erhebt:

ὡς δ' ὅτ' ἐν οὐρανῷ ἄστρα φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην
φαίνετ' ἀριπρεπέα, ὅτε τ' ἔπλετο νήνεμος αἰθήρ·
πάντα δὲ εἴδεται ἄστρα, γέγηθε δέ τε φρένα ποιμήν·
τόσσα μεσσηγὺ νεῶν ἠδὲ Ξάνθοιο ῥοάων
Τρώων καιόντων πυρὰ φαίνετο Ἰλιόθι πρό.

Diese bewundernde Andacht war für den antiken Griechen eine der Haupttriebfedern des Glaubens an die Göttlichkeit der Gestirne.[1]) Sie liegt in einem Lande mit reiner klarer Luft ungleich näher als im Norden. Antike Beobachter hoben dieses Motiv für den Sternglauben fremder Völker oft hervor[2]), und jeder nach dem Süden Reisende wird das nachempfinden können; so schreibt W. v. Humboldt an seine Freundin: „Italien ist in der Tat nicht darum um so viel reizender als Deutschland, weil die Erde, das Land so viel schöner, sondern weil der Himmel so ganz ein anderer ist, so tief blauer am Tage und schwärzer in der Nacht und die Gestirne so unendlich viel strahlender." Wie überall lenkten natürlich besonders die Sterne erster Größe und gewisse Gruppen die Aufmerksamkeit auf sich: Sirius, Orion, Arkturus, Capella, auch die Gruppe der Hyaden und Plejaden. Da mit ihrem Auf- und Untergang nach der Beobachtung der Griechen oft ein Witterungsumschlag oder das Auftreten anderer atmosphärischer Erscheinungen verbunden war, hielt sie das primitive Denken für göttliche Mächte, die diesen Witterungsumschlag bewirken[3]), nach dem auch hier sich wirksam zeigenden Denkgesetze,

1) J. B. Friedrich, Die Weltkörper in ihrer mystisch-symbolischen Bedeutung (Würzburg 1884) S. 1 ff.; H. Nissen, Rh. Mus. 40 (1885) 57; 42 (1887) 31.

2) Für Ägypten und Syrien Epinomis p. 987ᵃ. Diod. I 50; für Ägypten und Babylonien Theo Smyrn. p. 177, 14 ff. H.; für Babylonien Cic. de div. I § 2. Joa. Katrarios, Hermippos s. de astrol. p. 4, 17 ff. Kr.-V.; für Äthiopien Luc. *π. ἀστρολ.* § 3.

3) Einige Zeugnisse zu diesem Thema stellt Boll, Studien zu Claud. Ptolem., Jahrb. f. kl. Phil. Suppl. Bd. 21 (1894) 115 f. 221 zusammen; vgl. auch Bouché-

das aus dem post hoc ein propter hoc macht.[1]) Zwar behauptet Küntzle, dieser Aberglaube sei bei den Griechen nur auf den Sirius beschränkt geblieben, und wenn die Griechen von manchen Sternbildern oder Gestirnen aussagten, sie führten Regen und Sturm mit sich, so sei damit noch nicht gesagt, daß man die ungünstige Witterung ihnen selbst zuschrieb[2]); ich hoffe aber, diese irrige Anschauung durch die folgenden Ausführungen zu widerlegen. Förderlich war jenem Glauben, daß nach Ansicht der Griechen die Herrschaft über das Wetter ein Hauptmerkmal der Göttlichkeit ist. Nach der naiven Anschauung früher Zeiten bewegten sich die Gestirne in denselben Regionen wie die Wolken; auch das Weltbild der frühesten Griechen kann zuerst nur sehr bescheidene Maße gehabt haben wie das aller frühen Kulturstufen, das Tylor mit den Worten charakterisiert: „Manche Völker machen sich von der Beschaffenheit des Himmels eine Vorstellung, die ihnen gewisse Naturerscheinungen zu erklären gestattet, sie denken ihn sich z. B. durchlöchert und sehen im Regen Wasser, welches durch diese Löcher herabtropft. Das Himmelsgewölbe hat eine nur mäßige Entfernung. Für den Wilden ist kein Grund vorhanden, sich die Sonne in einer unermeßlich größeren Entfernung zu denken als die Wolken, in welche sie versinkt.“[3])

Schon bei Homer tritt uns die Wetterbeobachtung aus Fixsternen entgegen (*X* 25 ff.), und bei dem gewaltigen Ansehen, das Homer zu allen Zeiten bei den Griechen genoß, spielten diese Verse bei der Frage, ob *τὰ ἄστρα σημαίνει* oder *ποιεῖ*, d. h. ob die Gestirne nur Anzeichen des

Leclercq, L'Astrologie gr. p. 618 ff.; Schürer, Z. f. neutest. Wiss. 6 (1905) 45. 50 ff. Im allgemeinen Th. Gomperz, Griech. Denker I[2] 114; R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (München 1910) I 82; Peschel, Völkerkunde S. 266; R. Andree, Braunschweiger Volkskunde[2] (1901) S. 409; vgl. auch Boll, Entwicklung des astronomischen Weltbildes in Kult. d. Gegenwart III 3 S. 16.

1) E. Rieß sagt P.-W. II 1812 unter „Astrologie“: „Daß sich für diese Leute mit der Zeit aus dem post hoc ein propter hoc entwickelte, ist nur natürlich.“ Rieß will wohl damit nicht die Möglichkeit offen lassen, der primitive Mensch wäre zuerst vom wahren Sachverhalt überzeugt gewesen. Wie roh das Denken primitiver Völker in diesem Belang ist, geht aus einer Notiz Peschels in seiner Völkerkunde S. 257 hervor. Er erzählt dort von den Itelmen Kamtschatkas, sie verehrten die Bachstelze als Verbreiter des Frühlings, weil mit ihrer Ankunft die bessere Jahreszeit sich einstelle. Geradeso hat nach der Vorstellung der Bakairi in Brasilien der Königsgeier die Sonne „gebracht“. Rudimente dieses Glaubens finden sich auch in Griechenland; die Bemerkungen der griech. Kalender: *χελιδὼν φαίνεται* u. ä. sind wohl einst dem, was die Parabase in Aristoph. Av. v. 593 ff. 719 ff. ausführt (vgl. auch Xenoph. Memorab. I 1, 4), näher gestanden als später.

2) „Über die Sternsagen der Griechen“ (Diss. Heidelb. 1897) S. 7[2]. Küntzle steht noch zu sehr unter dem Banne K. O. Müllers.

3) Einleitung in das Studium der Anthropologie (deutsch von G. Siebert 1883) S. 400; vgl. auch Boll, Entwicklung des astronomischen Weltbildes in Kult. d. Gegenw. III 3 S. 3 und das von mir S. 12 bemerkte.

Witterungsumschlags geben oder ob sie ihn aus eigener Kraft bewirken, eine große Rolle; konnten doch beide, die Bejaher und die Leugner der Astrometeorologie, ihre Ansicht aus den Versen herauslesen.[1]) Zwar hat Erwin Rohde darauf hingewiesen, daß das Verständnis der griechischen Religion nicht von Homer ausgehen darf[2]); indessen rechtfertigt in diesem Falle der Stoff die Außerachtlassung dieser Regel. In den Versen *X* 25 ff. handelt es sich um den heliakischen Aufgang des Sirius, der für 800 v. Chr. am 28. Juli, also zur Zeit der größten Hitze, stattfand.[3]) Auch nach *Λ* 62 ff. ist der Sirius der *οὔλιος ἀστήρ*, der bedrohlich aus den Wolken hervorscheint. Schwierigkeiten bereitet der Erklärung unter dem Gesichtspunkte von *ποιεῖν* und *σημαίνειν* der Umstand, daß *X* 30 *κακὸν δέ τε σῆμα τέτυκται* und *X* 31 *καί τε φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσι* sich im Grunde widersprechen; denn niemand wird wohl mit Ameis-Hentze einen Einklang dadurch zu stande bringen wollen, daß man erklärt: „und bringt seiner Vorbedeutung entsprechend." Doch wie erklärt sich der Widerspruch? H. Usener hat Rhein. Mus. 55 (1900) 286 ff. (= Kl. Schr. IV 307 f.) darauf hingewiesen, daß auch in den homerischen Gedichten der weitverbreitete Glaube sich finde, daß Finsternis am lichten Tage auf Tod oder Sturz eines großen Mannes, vor allem eines Helden, hindeute: *Π* 567; *P* 268 ~ 594. 644.[4]) Zugleich hob Usener hervor, daß dem Dichter das unwillkürliche Zeichen zu einer plan-

1) Die Kommentare und Ludwichs große Ausgabe geben die testimonia.

2) Vgl. auch P. Wendland, Theol. Lit.-Ztg. 30 (1905) 199.

3) Die vermeintlichen Schwierigkeiten, die sich durch die dem Sirius an erwähnter Stelle sonst noch beigelegten Eigenschaften der Beziehung der Verse auf den Aufgang am 28. Juli entgegenstellten (vgl. Leaf zu der Stelle), hat Finsler, Homer S. 284 gut erledigt; vgl. auch Ideler, Hdb. der math. u. techn. Chronol. I 244. Nilsson, Arch. f. Relig.-Wiss. 14 (1911) 429 scheint Finslers Ausführungen nicht zu kennen. Man braucht Homer nicht mit antiken Kritikern (Apoll. Soph. unter *ἄμμορος* p. 29, 11 Bekker) für einen „schlechten Astronomen" zu halten. X 25 ff. wird nämlich dem Sirius eine Eigenschaft beigelegt, die zwar für ihn im allgemeinen gilt, nur nicht für diesen speziellen Fall, nämlich für eine Erscheinung in der Nacht (oder Morgendämmerung) unter vielen Sternen; das ist aber eine der Poesie eigene, der strengen Logik widersprechende Ausdrucksweise, die auf lebhaftester kombinatorischer Veranschaulichungsgabe beruht. So erzählt z. B. Hes. Theog. v. 121, Gaia habe zuerst den gestirnten Himmel geboren und gleichwohl Theog. v. 378, Eos, ein Abkömmling von Uranos und Gaia, sei durch Astraios die Mutter der Sterne. So sagt auch Soph. Trach. v. 94: *ὅν αἰόλα νὺξ ἐναριζομένα τίκτει κατευνάζει τε φλογιζόμενον Ἅλιον* . . ., wo auf Grund obiger Beobachtung kein Grund zur Änderung vorliegt. Den Kern der Sache trifft schon Porphyr. zu *Θ* 555 bei Schrader PIQ. p. 125, 9; vgl. W. Jordan, Homers Odyssee übersetzt und erläutert [2] (1889), Einleitung S. XVII.

4) Vgl. F. Boll, P.-W. VI 2331. 2336 unter „Finsternisse". Wir haben hier ein Zeugnis für den uralten Glauben an die Sympathie, die zwischen Himmel und Erde waltet, der dann einer der Grundpfeiler der Astrologie werden konnte: Boll,

mäßigen Handlung des Zeus wird, die den Zweck hat, den Kampf um die Leiche zu erschweren. Um den Achäern völlige Ruhe vom Kampfe nach der Rettung des Patroklos zu gewähren, läßt Hera Σ 239 ff. die Sonne noch vor der Zeit (*ἀέκοντα*) untergehen.[1]) In solcher Auffassung vom Wesen und Walten der Gottheit liegt es begründet, wenn Sirius die Hitze nur anzeigt; er ist eine „Himmelserscheinung zum Zwecke göttlicher Offenbarung", ein *ὑπηρέτης θεοῦ*.[2]) So ist es ja auch Zeus, der Δ 75 ff. das Meteor sendet *ἢ ναύτῃσι τέρας ἠὲ στρατῷ εὐρέϊ λαῶν*. Ganz ähnlich ist auch Genesis 1, 16 gesagt, daß die Gestirne die Jahreszeiten herbeiführen, während sie diese nach v. 14 nur anzeigen.[3]) Wie hier in den aufeinander folgenden Versen X 30/31 zwei bei schärferem Denken sich ausschließende Auffassungen vereinigt sind, so auch bei Pindar Paian IX 13 ff. (Schroeder, Kleine Ausgabe S. 292) und im 7. orph. Hymnus, wo v. 5 *γενετῆρες ἁπάντων* (von den Sternen gesagt) v. 6 *πάσης μοίρης σημάντορες ὄντες* in derselben Weise widerspricht. Die kosmischen Potenzen sind bei Homer göttliche Mächte zweiter Ordnung, vom Willen der ins Übermenschliche gesteigerten olympischen Götter abhängig. Übrigens liegt diese Korrektur ursprünglicher Anschauung ganz auf der Linie der Auswahl und Umgestaltung des volkstümlichen Glaubens, ein Vorgang, den Erwin Rohde Psyche I² 39 klargelegt hat.

Auch nach Hesiod, der uns in die Vorstellungswelt der kleinen Leute einen Einblick gewährt, wirken Fixsterne auf die Atmosphäre. Zwar darf man nicht soweit gehen wie Gilbert, der behauptet, daß Hesiod neben der Sonne auch den Sternen in ihren Auf- und Untergängen Einfluß auf Jahr und Jahreszeiten, auf Bildung der atmosphärischen Erscheinungen und auf Wandlungen von Wind und Wetter zuschreibe[4]); denn nach den Erga läßt sich all dies nur von Sirius behaupten und auch die auf ihn bezüglichen Stellen sind von einigen für die Sonne in Anspruch genommen worden, wie z. B. H. Berger[5]) Erg. v. 587 und 417 auf

N. Jahrbb. 21 (1908) 125. R. M. Meyer, Arch. f. Relig.-Wiss. 13 (1910) 284. Er liegt auch der Erzählung von der Plejade Elektra zugrunde, die aus Trauer über den Untergang Trojas ihr Licht verlor: Schol. Arat. p. 389, 21; 391, 3. Vgl. E. Maaß, Analecta Eratosthenica p. 125 ff.; Wilamowitz, Antigonos v. Karystos S. 172; Boll, Sphaera S. 81². 406.

1) Vgl. auch Ψ 243. Siehe den Anhang 1, der nähere Ausführungen zu diesem Wunder bringt.

2) Vgl. P. Stein, *Τέρας*, Diss. Marb. (1909) p. 41.

3) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 9; Göttinger Handkommentar z. alten Test. I 1² (1910) 108 f.; anders Max Löhr, Theol. Lit.-Ztg. 23 (1898) 561.

4) Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums (Leipzig 1907) S. 696.

5) Myth. Kosmographie der Griechen S. 11¹² unter Hinweis auf die Scholien und Lexicogr. unter *σείριος*. Belege für die Bezeichnung der Sonne als *σείριος* findet man bei Welcker, Griech. Götterlehre I 615; Preller-Robert, Griech. Myth. I⁴ 454³.

die Sonne beziehen will. Indessen v. 587 unter σείριος die Sonne zu verstehen liegt kein zwingender Grund vor, zumal im Hinblick auf die eben behandelte Homerstelle.[1]) Wohl aber spricht manches dafür, Erg. v. 417 auf die Sonne zu beziehen, da es doch eigentümlich ist, von einem Fixstern zu sagen:

βαιὸν ὑπὲρ κεφαλῆς κηριτρεφέων ἀνθρώπων
ἔρχεται ἠμάτιος, πλεῖον δέ τε νυκτὸς ἐπαυρεῖ,

während der Ausdruck, auf die Sonne bezogen, nicht im geringsten zu beanstanden ist.[2]) Eine Bestätigung ihres Glaubens an die Einwirkung der Gestirne auf die Luft erblickten antike Exegeten in den bekannten Versen, Erg. v. 383 f.:

Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομενάων
ἄρχεσθ' ἀμήτου, ἀρότοιο δὲ δυσομενάων.

Proklos bemerkt nämlich zu dieser Stelle: die Plejaden sind ein ἄστρον ἐμφανὲς καὶ τοῖς ἰδιώταις ἐν τῷ Ταύρῳ κατεστηριγμένον ταῖς ἐπιτολαῖς καὶ ταῖς δύσεσι παμπόλλην τοῦ ἀέρος τροπὴν ἐργαζόμενον. Wie die Laien, auf die Proklos hier Bezug nimmt, faßten die Stelle auch diejenigen, gegen die Geminos Isag. in Arat. Phaen. cap. 17 (14) § 14 p. 186, 1 M. polemisiert. Allein, wenn auch aus Ἀτλαγενέων hervorgeht, daß für Hesiod die Plejaden lebendige, mit Persönlichkeit begabte Wesen waren[3]) so ist dennoch ihr Auf- und Untergang sowie auch der der anderen von Hesiod erwähnten Gestirne hier lediglich als Zeitangabe verwendet; wir haben also kein Recht, mit Bethe, Rhein. Mus. 55 (1900) 434, die Verse Erg. v. 598. 609. 615. 619 nach Analogie von Erg. v. 587 zu interpretieren.[4])

1) Die antiken Erklärer waren zweifelhaft, ob sie unter σείριος die Sonne oder den Hundstern zu verstehen hätten; v. 417 verstanden sie aber nur von der Sonne — außer Arat, der sonst v. 579 f. nicht wohl hätte schreiben können, obgleich er von etwas ganz anderm, nämlich dem Untergang des Bootes, redet.

2) So auch Hofmann, Progr. v. Triest (1879) S. 33. Die philologischen Bedenken, von denen Hofmann a. a. O. S. 34 spricht, bestehen in Wirklichkeit nicht; man muß nur Erg. v. 417 σείριος klein schreiben. Welcker, Griech. Götterlehre I 615, Kuentzle a. a. O. S. 5, Gilbert a. a. O., Bethe, Rhein. Mus. 55 (1900) 429 verstehen hier unter σείριος den Stern; vgl. auch Ginzel bei Roscher, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 61 (1909) Heft 2 S. 64.

3) Vgl. Th. Gomperz, Griech. Denker I[3] 20. Über die Plejaden orientieren gut W. Gundel, RGVV III (1907) 188 (96); Roscher in der vorige Anmerk. genannten Arbeit; P. Ehrenreich, Z. f. Ethnol. 37 (1905) Suppl. Bd. S. 38.

4) Vgl. Hofmann a. a. O. S. 29 ff. R. Eisler a. a. O. II 647[5] meint, Hesiod verdanke seine „bemerkenswerten" Kenntnisse über Sternbilder, Sternauf- und Untergänge prähellenisch-kleinasiatischen Überlieferungen. Einen Beweis hiefür hat Eisler nicht geführt und wird ihn auch nicht führen können. Die von Hesiod vorgebrachten Kenntnisse sind derart elementarer, den Bedürfnissen eines Ackerbau und Schiffahrt treibenden Volkes entsprechender Natur, daß die Griechen sie sich auch auf dem Wege der eignen Beobachtung verschaffen konnten (vgl. Schol. Verg.

Wohl aber lehrt uns Theog. v. 378: *Ἀστραίῳ δ' Ἠὼς ἀνέμους τέκε καρτερο-θύμους*, daß für Hesiod und seine Zeitgenossen die Gestirne auf die Luft einwirken; denn das heißt in der Sprache des Mythos: die Gestirne sind die Väter, Erzeuger der Winde. Gilbert irrt sich aber nicht nur bezüglich der Bedeutung der Gestirne für Hesiod, sondern er verkennt auch dessen Anschauungen über die Sonne. Er sagt nämlich a. a. O. S. 32 von dem böotischen Dichter, er bringe insofern schon die ganze Bedeutung des Sonnenlaufes zum Ausdruck, als ihm der Jahreslauf der Sonne der bestimmende Faktor für das irdische Leben sei; zum Beleg weist Gilbert a. a. O. S. 32[2] auf Erg. v. 414. 564. 575 hin. Prüft man aber diese Stellen, so ergibt sich, daß in v. 414 zwar ausgedrückt ist, daß die Gewalt des *ὀξὺς ἠέλιος* die Ursache der schweißerregenden Hitze ist; da aber dasselbe v. 587 von Sirius ausgesagt ist, so beweist das, daß Hesiod sich über die Sonne als bestimmenden Faktor des irdischen Lebens nicht recht klar war; v. 575 stellt die Tatsache fest, daß zur Zeit der Ernte Helios heiß brennt, was freilich von jedem festgestellt werden konnte; v. 564 endlich erwähnt die gewiß nicht unbekannten *τροπαί*.[1]) Überhaupt dauerte es noch lange, bis die Sonne für den allein bestimmenden Faktor gehalten wurde. Das erhellt nicht nur aus Aesch. Prom. v. 456 ff., sondern auch aus cap. 2 der Ps.-Hippokratischen Schrift *περὶ ἑβδομάδων*, die hier alten Quellen folgt. Es heißt da: *ἡ δὲ σελήνη μέση οὖσα συναρμόζει αὐτά· τἄ⟨λ⟩λα πάντα ἐν ἀλλήλοισι ζῶντα καὶ δι' ⟨ἀλλή⟩λων διιόντα αὐτὰ ὑφ' ἑωυτῶν καὶ ὑπὸ τῶν ἀεὶ ὄντων ῥηιδίως κινεῖται* (vgl. S. 35). Diese Funktion übte später die Sonne. Aesch. Sept. v. 389, also in einem Werke des 5. Jahrh., lesen wir noch:

λαμπρὰ δὲ πανσέληνος ἐν μέσῳ σάκει
πρέσβιστον ἄστρον, νυκτὸς ὀφθαλμὸς πρέπει.[2])

Dem, der das sagte, stand also der Mond in der Wertschätzung nicht nur, sondern auch dem Alter nach an erster Stelle. Man könnte daran denken, daß den Alten die Nacht an erster, der Tag an zweiter Stelle stand[3]); wir werden aber auf diesen Weg der Erklärung verzichten, wenn wir uns erinnern, daß auch nach dem Schöpfungsberichte der Babylonier der Mond v o r der Sonne entstand und auch sonst mehrfach die erste

---

Georg. I 137 cod. R; Serv. Verg. Georg. I 1. 6; A. Schmidt, Hdb. d. griech. Chronol. S. 69; Nilsson, Arch. f. Relig.-Wiss. 14 [1911] 426 ff.). Die bodenständige Poesie Hesiods hat mit dem Orient nichts zu tun (P. Wendland, Theol. Lit.-Ztg. 30 [1905] 199 ff.).

1) Vgl. *χ* 301; *o* 404; vgl. A. Schmidt in der S. 7[4] erwähnten Arbeit S. 64.

2) Vgl. Usener, Rhein. Mus. 23 (1868) 331[38] = Kl. Schr. IV 21.

3) Nauck zu Soph. Trach.[6] (1891) v. 94.

Rolle spielte.[1]) Noch in hellenistischer Zeit konnte Helios als nur *ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν* bezeichnet werden.[2]) Ein weiterer Beleg für diese Einschätzung der Sonne würde sich aus der von H. Nissen ausgesprochenen Annahme ergeben, daß erst später die Tempel allgemein nach der Sonne orientiert worden seien[3]), falls diese Theorie sich weiteren Untersuchungen gegenüber behaupten kann. Die Jahrzeiten bestimmten die Griechen im praktischen Leben zuerst nach den scheinbaren Auf- und Untergängen der Fixsterne; erst später hat man sie an den Eintritt der Sonne in gewisse Zeichen des Tierkreises oder an die Jahrpunkte geknüpft.[4]) Erst durch die wissenschaftliche Arbeit der jonischen Philosophen und durch die Astrologie des Ostens erhielt die Sonne den ihr gebührenden Platz.[5]) Die von ihnen gewonnene Erkenntnis schon für Hesiod und seine Zeit vorauszusetzen, ist nach den gegebenen Tatsachen kaum angängig.[6])

1) Troels-Lund, Das Himmelsbild im Wandel der Zeiten S. 26. In der Trinität Sin-Schamasch-Ischtar steht Sin an erster Stelle; vgl. Jastrow, Relig. Babyl. I 66ff.

2) Hymn. hom. 31, 7. Über die Zeit des Hymnus vgl. G. Kaibel, GGA 1893 S. 947. — Hor. carm. saec. v. 35 und die von Roscher, Selene S. 58[333], ders. Nachträge S. 19, Dieterich, Abraxas S. 82. 102ff., Gruppe, Hdb. S. 1364 angeführten Stellen, auch hymn. orph. 9, 10, wo Selene *ἀστράρχη* heißt, können nicht verwendet werden, da sie bereits der Zeit des Synkretismus angehören. Zur Mondkönigin vgl. man Bouché-Leclercq a. a. O. p. 89[1]; Boll, Jahrb. f. Philol. Suppl. 21 (1894) 114[3].

3) Von den von Nissen untersuchten Tempeln sollen etwa ein Zehntel nach Fixsternaufgängen orientiert sein.

4) A. Boeckh, Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten S. 75ff.; Ideler, Hdb. d. Chronol. I 240ff.

5) Diese Tatsache hat F. Cumont in dem wundervollen Aufsatze La théologie solaire du paganisme romain (Mém. prés. p. div. sav. à l'Acad. des inscrips. XII 2 [1909] 447ff.) zum Ausgangspunkte seiner tiefgreifenden Betrachtung gemacht; wie richtig die Ergebnisse Cumonts waren, haben die ergänzenden Ausführungen Wünschs, Deutsche Lit.-Ztg. 31 (1910) 3027 gezeigt. Es wäre indessen verkehrt mit Schultze, Der Fetischismus S. 235 überall Mondverehrung der Sonnenverehrung vorausgehen zu lassen. Baudissin hat in der Prot. Realenzykl.[4], Bd. XIII, S. 345 unter „Mond" dagegen begründeten Einspruch erhoben. Th. Nöldeke schreibt in einem Briefe an Boll 26. III. 12: „Daß der Name der Sonne bei den Semiten der 'Diener' [des Mondes] bedeute, glaube ich durchaus nicht. Das spezifisch aramäische šammāš 'Diener' ist jedenfalls eine viel jüngere Bildung als šamš 'Sonne' und kann ganz andrer Herkunft sein." Ähnlich wie Schultze urteilt auch Bousset, Das Wesen der Religion (Halle 1903) S. 55; vgl. auch Boll, Kult. d. Gegenw. III 3, 8 mit den hier gegebenen Literaturnachweisen.

6) Für die unter Hesiods Namen gehende, kaum nach dem 6. Jahrh. verfaßte Schrift *Ἀστρονομίη* (Diels, Vorsokr. 68[a]) hatte Engelbrecht, Eranos Vindobonensis S. 125ff. astrometeorologischen Inhalt vermutet. Das hat Nilsson, Rhein. Mus. 60 (1905) 180ff. recht wahrscheinlich gemacht. Vgl. auch Rehm, Mythogr. Untersuchungen über griech. Sternsagen (1896) Teil II. — Der anonymen Schrift verwandt waren die *Ναυτικὴ ἀστρολογία* des 'Thales', d. h. des Phokos von Samos (Vorsokr. 1 B 1) und die *Ἀστρολογία* des Kleostratos von Tenedos (Vorsokr. 70). Sie alle waren die Vorläufer Arats (Nilsson a. a. O. S. 188).

Sehr wichtig für die Anschauungen des 5. Jahrhunderts sind die Verse des Aeschylus Agam. v. 4 ff.:

ἄστρων κάτοιδα νυκτέρων ὁμήγυριν
καὶ τοὺς φέροντας χεῖμα καὶ θέρος βροτοῖς
λαμπροὺς δυνάστας ἐμπρέποντας αἰθέρι.

Hätte der Kritiker, der sie für interpoliert hielt, recht, so müßten sie als Beleg ausscheiden.[1]) Aber man braucht über diese Kritik keine Worte zu verlieren. Auch die Interpretation selbst ging geraume Zeit in die Irre[2]) und doch ist zweifellos, daß der Begriff δυνάστης[3]) erst dann mit seinem vollen Inhalt zur rechten Geltung kommt, wenn die Gestirne χεῖμα und θέρος nicht anzeigen, sondern, wie es auch dasteht, bringen, d. h. Herren über die Luft und ihre Erscheinungen sind. Zugleich lernen wir, daß der Glaube an den Einfluß der Gestirne auf das Wetter nicht auf den Sirius beschränkt war, sondern allen hellstrahlenden Fixsternen galt.

---

1) Lowinski, de emendando prologo Agamemnonis Aeschylei, Programm des Gymn. zu Deutsch-Krone (1879) S. 8 ff. meint, der Ausdruck λαμπροὺς δυνάστας usw. sei für einen schlichten Mann aus dem Volke nicht angemessen und dem color des Prologes fremd. Er witterte in den Versen Astrologisches, was ihn wohl hauptsächlich zur Streichung der Stelle bewog. Wie Lowinski urteilt auch Baumgartner, Zur Geschichte und Literatur der griech. Sternbilder (Basel 1904) S. 6: „Diese (genethlialogische) Astrologie scheint übrigens in Griechenland nicht nationalen Ursprungs gewesen zu sein; Homer und Hesiod und die Philosophie bis auf Aristoteles herab sind noch vollkommen frei davon, kaum daß der eine Vers von den λαμπροὶ δυνάσται ἐμπρέποντες αἰθέρι im Agamemnon des Aeschylus einen derartigen Anklang enthält, wenn er überhaupt aeschyleisch ist, was nicht ohne weiteres sichersteht; denn er widerspricht eigentlich dem vorausgehenden und nachfolgenden." Alle andern Interpreten haben davon noch nichts gemerkt.

2) Schütz (Aeschyl. trag. rec. Chr. Schütz vol. II 136) verstand unter ἄστρα Sonne und Mond; so auch Paley, The tragedies of Aeschylus (3. ed. London 1870) S. 332 Anm. Dem Hinweis auf νυκτέρων v. 4 begegnete Schütz in gekünstelter Weise durch die Annahme, der Wächter habe die Wache bei Sonnenuntergang angetreten und sie erst bei Sonnenaufgang, besonders zur Sommerszeit, wieder verlassen. Auch Bothe (Ausgabe des Agam. in den Poët. Scaen. Graec. Lpz. 1831) hielt an dieser Erklärung fest; er glaubte, die Sterne hießen φέροντες χεῖμα καὶ θέρος, weil von ihnen die Berechnung der Jahreszeiten abhinge, eine Auffassung, der sich Karsten (Ausgabe des Agam., Utrecht 1855) und Klausen-Wecklein (Aeschylus Orestie [Leipz. 1888] zu Agam. v. 6; ebd. auch Klausens Erklärung) anschlossen. Indessen bezog Karsten richtig ἄστρα nicht mehr auf Sonne und Mond, sondern auf Sirius, Orion, Plejaden usw. unter Hinweis auf Hesiod Erg. v. 283. 609 ff., Aesch. Prom. v. 454 ff. Astrologisches liegt natürlich völlig fern, desgleichen ist es unnötig, mit Stanley (Apparatus criticus et exegeticus in Aeschyli tragoedias vol. I [Halle 1872] S. 322) pythagoreischen Einfluß anzunehmen.

3) Vgl. Aesch. Pers. v. 678. Fredrich, Hippokr. Untersuchungen (= Philol. Untersuchungen von Kießl.-Wilam. 15 [1899]) S. 103[1]. Der δεσπότης νόσμου, den Schütz aus hymn. orph. 7, 16 beibringt, gehört einer andern Vorstellungssphäre an, über die uns Cumont a. a. O. belehrt hat. Vgl. auch H. Gunkel, Die Schriften des alten Testaments I 1 (1911) S. 105.

In dieser Auffassung bestärkt uns auch Euripides fr. 482 N² (aus der weisen Melanippe):

ἢ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προὐμαντεύσατο
χρησμοῖσι ⟨σαφέσιν⟩ ἀστέρων ἐπ' ἀντολαῖς.

Zum Verständnis der Stelle müssen wir den Zusammenhang, in dem das Fragment bei Clemens Alexandrinus Strom. I cap. 15 steht, eingehender betrachten. Der Inhalt des Kapitels ist etwa folgender: Die Philosophie blühte von alters her bei den Barbaren und kam erst später zu den Hellenen (p. 45, 19 ff. St.). Als Beweis hierfür werden die Chaldäer bei den Assyrern, die Druiden bei den Galliern usw. angeführt. Von allen diesen Völkern ist das jüdische Volk, wie auch Megasthenes und Philo lehren, das älteste. Dann werden diejenigen genannt, die *μυθικώτερον* behaupten, die ersten *φιλόσοφοι* seien einige der idäischen Daktylen gewesen; diese aber stammen aus Phrygien.[1]) Auch Herakles hat, nach Herodoros von Heraklea[2]), von dem Phryger Atlas die *κίονας τοῦ κόσμου* erhalten, d. h. die *ἐπιστήμη τῶν οὐρανίων*. Klemens bemüht sich also um den Nachweis, daß die Griechen

1. nicht zuerst die *φιλοσοφία* hatten und
2. daß sie sie von den Barbaren hatten.

Kap. 15 fährt nun Klemens fort: *ὁ δὲ Βηρύτιος Ἑρμιππος*[3]) *Χείρωνα τὸν Κένταυρον σοφὸν καλεῖ, ἐφ' οὗ καὶ ὁ τὴν Τιτανομαχίαν γράψας φησίν, ὡς πρῶτος οὗτος*

εἷς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας
ὅρκους καὶ θυσίας ἱλαρὰς καὶ σχήματ' Ὀλύμπου.

παρὰ τούτῳ Ἀχιλλεὺς παιδεύεται ὁ ἐπ' Ἴλιον στρατεύσας, Ἱππὼ δὲ ἡ θυγάτηρ τοῦ Κενταύρου συνοικήσασα Αἰόλῳ ἐδιδάξατο αὐτὸν τὴν φυσικὴν θεωρίαν, τὴν πάτριον ἐπιστήμην· μαρτυρεῖ καὶ Εὐριπίδης περὶ τῆς Ἱππους ὧδέ πως·

ἢ πρῶτα κτλ.

παρὰ τῷ Αἰόλῳ τούτῳ Ὀδυσσεὺς μετὰ τὴν Ἰλίου ἅλωσιν ξενίζεται.

---

1) So auch Ephoros bei Diod. V 64 (fr. 65 FHG. I 253); vgl. aber dagegen Bethe, Herm. 24 (1889) 412[1].

2) Wipprecht, Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen, Gymn.-Progr. Donaueschingen I (1902) S. 42 hält m. E. mit Recht das Fragment (fr. 24 FHG. II 34) für echt. Atlas ein Phryger auch bei Diodor II 59, 8; vgl. 60, 2; IV 27, 4. 5 wohl aus Dionysios Skytobrachion (E. Schwartz, P.-W. V 674). Wipprecht vermutet ebenfalls a. a. O. S. 41[2], daß Dionysios bei Diodor direkt oder indirekt benutzt sei. Vgl. auch Serv. Verg. Aen. I 741.

3) Über ihn E. Maaß, Analecta Eratosthenica p. 81[15]; Heibges bei P.-W. VII 853 f.; aber Klemens verwechselt, wie Staehlin mit Recht bemerkt, den Berytier mit dem Smyrnäer.

Wenn man die auf diesen Passus unmittelbar folgenden Worte: *παρατήρει μοι τοὺς χρόνους εἰς σύγκρισιν τῆς Μωυσέως ἡλικίας καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἀρχαιοτάτης φιλοσοφίας* in Betracht zieht, so erkennt man, daß das Vorhergehende dem Beweise dienen soll, daß Moses und sein Volk viel älter als die Helden vor Troja ist. Wenn also die Absicht des Kirchenvaters zu ersehen ist, so ist doch der Zusammenhang der Beweisführung recht lose[1]) und beim Hippobeispiel hat man den Eindruck, als habe Klemens aus seinen Kompendien mehr, als für den vorliegenden Zweck notwendig war, abgeschrieben. Der Zusammenhang lehrt uns, daß *πρῶτα* von Klemens nicht in dem Sinne verstanden wurde, daß Hippo die „Erfinderin" der von ihr geübten Kunst ist — so verstand fälschlich eine Variante des Kyrilltextes —, denn wir hören ja, daß sie ihre Kunst vom Vater geerbt hat. Was dem *πρῶτα μὲν τὰ θεῖα* entsprochen hat, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen; vielleicht war im korrespondierenden Gliede ausgeführt, daß Hippo die Menschen über den Ackerbau belehrte und sie in den Verpflichtungen unterwies, die sie Göttern und Mitmenschen gegenüber zu erfüllen hätten. Aus dem Worte *θεῖα* geht hervor, daß nach Anschauung damaliger Zeit Sturm und Regen, Gewitter und Sonnenschein von den Göttern gewirkt waren. Es ist zwar nicht ausgesprochen, daß die Gestirne diese Vorgänge in der Atmosphäre, die von Hippo aus den Gestirnaufgängen erkannt werden, bewirken, aber daß es sich um meteorologische Prophezeiungen handelt, steht fest. Rieß[2]) hält es zwar für eine Ausflucht, die Verse so zu erklären; er will lieber an Astrologisches denken, aber Beweise für seine Auffassung hat er nicht

1) Kyrillos (Migne Patrol. Gr. 76 p. 705 A ff.) hat den Zusammenhang gar nicht verstanden. Julian (ebd. p. 701^c) hatte die Verschiedenartigkeit der Völker in den Sitten auf die *φύσις* zurückgeführt. Kyrill will aber lieber Gewohnheit und Erziehung für diesen Unterschied verantwortlich machen, indem er nachzuweisen sucht, daß, wie die Griechen und Römer nicht alle gut, so die Barbaren nicht alle schlecht seien. Aus der Schrift des Alex. Polyh. *περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων* führt er an, daß Pythagoras zum Assyrier Zaras gegangen sei; er erwähnt die Chaldäer bei den Assyrern, die Gymnosophisten usw. Dem Peripatetiker Aristobulos entnimmt er das Zeugnis, daß alle die Erfindungen *περὶ φύσεως*, von den *ἀρχαῖοι* gemacht, auch bei den außerhalb von Hellas philosophierenden sich fänden. Dann folgt *Ἱστόρηται δὲ κἀκεῖνο· Ἵππην γάρ φησιν* . . . (p. 705). Die Hippogeschichte zerstört aber völlig die ganze Argumentation, da weder gesagt ist, daß Hippo bzw. Chiron seine Weisheit aus dem Ausland hat, noch daß ihn das Ausland in Ausübung seiner Kunst an Alter weit überragt. — Zur Melanippe *σοφή* des Euripides im allgemeinen vgl. E. Müller, de Graecorum deorum partibus tragicis RGVV VIII 3 (1910) 103.

2) P.-W. II 1810. So auch Gruppe, Hdb. S. 1589^4 und, wie es scheint, Ginzel Klio 1 (1902) 358. Richtig faßt Bouché-Leclercq p. 577 Anm. die Sache: c'est à dire de régler le calendrier, y compris le retour des jours heureux et malheureux, et de pronostiquer le temps.

gegeben und die Überlieferung über Chiron spricht gegen ihn.[1]) Daß auch die Griechen des 4. Jahrh. noch die astronomischen Vorgänge zum Bereiche des Göttlichen rechneten, zeigt schön Alexis fr. 30 II 309 K., dessen Worte ich vollständig hierhersetze:

Ἅπαντα τὰ ζητούμεν' ἐξευρίσκεται
ἂν μὴ προαποστῇς μηδὲ τὸν πόνον φύγῃς.
ὅπου γὰρ εὑρήκασιν ἄνθρωποί τινες
μέρος τι τῶν θείων τοσούτῳ τῷ τόπῳ
ἀπέχοντες, ἄστρων ἐπιτολάς, δύσεις, τροπάς,
ἔκλειψιν ἡλίου, τί τῶν κοινῶν κάτω
καὶ συγγενικῶν δύναιτ' ἂν ἄνθρωπον φυγεῖν;

(vgl. hierzu auch A. Brinkmann, Rhein. Mus. 51 (1896) 450[3].)

Der Glaube an die Einwirkung der Fixsterne auf das Wetter hinterließ seine Spuren in den Namen der Fixsterne selbst. Zwar unterliegt es keinem Zweifel, daß der Name der Hyaden eine Weiterbildung von *ὗς* ist.[2]) Gleichwohl brachte man ihn schon in der klassischen Zeit mit *ὕειν* zusammen (Hellanikos fr. 56 FHG I S. 52).[3]) Spätestens in die Zeit des 5. Jahrh. v. Chr. fällt auch die Gleichsetzung der Dioskuren, der Retter zur See, mit Gestirnen.[4]) Diese Identifikation wäre ohne die Annahme einer das Unwetter beherrschenden Macht der Fixsterne unmöglich gewesen. Hier muß eine Auffassung Gruppes richtig gestellt werden. Er hatte Hdb. S. 823 darauf hingewiesen, daß das Schwein und die Taube, die zum Regenzauber und zur Wetterprognose verwendet wurden, später mit den Gestirnen verknüpft wurden, von denen man annahm, daß sie den Regen herbeiführten. Namensähnlichkeiten spielten dabei auch eine Rolle. So wurde das sturmbringende Sternbild als Ziege gefaßt (*αἴξ* —

---

1) Den Vater der Melanippe, Chiron, rief man um Regen an und begab sich in seine Höhle zum Regenzauber (Gruppe, Hdb. S. 116. 465; Bouché-Leclercq a. a. O. p. 576[1]) und zwar zur Zeit des Siriusaufgangs: Schol. Ap. Rhod. IV 816 p. 507 K; Heraklides [Ps.-Dikaiarch.] 2, 8 (Geogr. min. ed. Müller I 107; FHG. I 98). Gerade für Thessalien hat dieser Brauch, über den Nilsson, Griech. Feste S. 5 f. zu vergleichen ist, nichts auffälliges; denn hier sind die Spuren uralter Gestirnverehrung etwas zahlreicher als sonst: B 735 mit Schol.; Steph. Byz. unter *Ἀστέριον* p. 138, 17; Usener, Rhein. Mus. 23 (1868) = Kleine Schriften IV 48, Roscher, Selene und Verw. (1890) 10; IG. IX 2 nr. 292 (dazu O. Kern, N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 8 [1904] 21); vgl. auch unten S. 15[2].

2) Vgl. Gundel unter „Hyaden" P.-W. VIII 2617.

3) Vgl. Gundel ebd. 2616; Hellanikos teilte aber den Aberglauben seiner Zeit nicht; das geht aus den Worten hervor: (*Τάδες δὲ εἰρῆσθαι*) *ἢ ἐπεὶ ἀνατελλουσῶν αὐτῶν καὶ δυνουσῶν ὗει ὁ Ζεύς.*

4) Vgl. E. Bethe unter „Dioskuren" P.-W. V 1096.

ἀίσσω).[1]) Dem scheint Gruppe aber S. 824 zu widersprechen, wenn er meint, die Hyaden und die Ziege, die wahrscheinlich nur ihres Namens wegen zum Regen in Beziehung gesetzt worden seien, seien ebenso regenbringende Gestirne geworden, wie die Taube und der Stier. Nach Gruppe wäre also erst zu der Zeit der Glaube entstanden, daß Hyaden und Ziege regenbringende Gestirne seien, als man Schwein und Ziege zur Wetterprognose verwendete. Gruppe hat dafür aber keine Beweise beigebracht.[2])

Die bisher angeführten Zeugnisse zeigen, daß die Griechen der klassischen Zeit den Gestirnen Einfluß auf das Wetter zuschrieben. Sie übernahmen diese Vorstellung aus ihren Kindheitszeiten; denn der Haupteinwand, die ungeheuer weite Entfernung der Erde von den Fixsternen, bestand für jene Anfangszeiten ihrer Kultur noch nicht.[3]) Griechische Mythen, die in ganz ähnlicher Weise in Mythen und Erzählungen anderer Völker wiederkehren[4]), wissen uns von einer Zeit zu erzählen, wo Himmel und Erde noch ganz nahe beieinander waren. Man denke an die Erzählung von Uranos und Gaia bei Hesiod Theog. v. 176 ff., an den Mythus von Atlas, der die Säulen des Himmels hält, gleichsam als wäre der Himmel die Decke, die Erde der Boden eines μέγαρον.[5]) Wie leicht flossen doch der Olymp als Berg und der Himmel als Götterwohnung ineinander! So ist nach Ansicht der Griechen die Luft dem Orte nach mit dem Himmel nahezu identisch.[6]) Als deutlichstes Beispiel für die Anschauung jener alten Zeiten von der Gewalt der Gestirne über die Luft ist uns der Kult-

1) Vgl. Eisler, „Weltenmantel und Himmelszelt" II 510[6]; W. Otto, Philol. 64 (1905) 184.

2) Zwei Gedankengänge führten also zur Bezeichnung der Gestirne z. B. der Ziege: 1. die Gestirne sind ἀίσσοντες „stürmende"; 2. die Ziege αἴξ ist Wettertier. Beide Reihen kombiniert führt zur Bezeichnung des Sternbilds, an das sich besonders die Anschauung des „stürmenden" knüpfte, als „Ziege".

3) Vgl. auch Kugler a. a. O. S. XV[1]. 77. 101 f. Der Wettergott Ramman (Adad) als steter Gefährte des Sonnengottes Schamasch (Kugler a. a. O. S. 101) findet sein Gegenstück im Helios, dessen Rosse nach dem Korinther Eumelos Bronte und Sterope heißen (Jessen unter „Helios" P.-W. VIII 61). Man hielt also Wolken- und Gestirnregion für identisch (vgl. Bouché-Leclercq a. a. O. p. 572). So glaubte man noch im Zeitalter Jesu, daß die Blitze durch den raschen Umlauf der Sterne erzeugt würden, daß sich sogar einzelne Sterne selber in Blitze verwandelten: das sind die Sternschnuppen, die also für wesensgleich mit den Blitzen galten (Bertholet, Preuß. Jahrb. 137 [1909] 419). Jessen schlägt a. a. O. eine andere Erklärung vor: Helios habe an Orten, wo er den Vorrang vor andern Göttern hatte (z. B. in Korinth), in deren Machtsphäre eingegriffen und sich ihre Kräfte angeeignet. Ich gebe aber obiger Erklärung den Vorzug.

4) Vgl. L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker (1898) S. 354. 359. S. auch Boll, Kult. d. Gegenw. III 3 S. 3; Jastrow, Religion der Babyl. II 1 S. 419.

5) Vgl. Wernicke unter „Atlas" P.-W. II 2123. 2125. 2127.

6) Vgl. die lichtvollen und reichhaltigen Untersuchungen von W. Capelle, Philol. 71 (1912) 424.

gebrauch von Keos überliefert. Der Bericht in den Scholien zu Apollonius Argonautica v. 498 (p. 416 K.) lautet: *ἐπιφέρει καὶ Ἀπολλώνιος δι' ἣν αἰτίαν πνέουσι τῷ θέρει* (sc. *ἐτήσιοι αὖραι*). *τοῦ γὰρ κατηστερισμένου Κυνὸς φλέγοντος τὰς Κυκλάδας νήσους καὶ πολὺν χρόνον αὐχμοῦ τε καὶ ἀπορίας οὔσης οἱ τὴν Κέω κατοικοῦντες ἐκ θεοπροπίου ἐπεκαλέσαντο Ἀρισταῖον τὸν Ἀπόλλωνος καὶ Κυρήνης ἐκ Φθίας. ὁ δὲ παραλαβών τινας ἐξ Ἀρκαδίας ἦλθεν εἰς τὴν Κέω καὶ Διὸς ἱερὸν ἱδρύσατο Ἰκμαίου ἕνεκα τοῦ τοὺς ὄμβρους γίνεσθαι, καὶ τὸν Κύνα ἐξιλάσατο καὶ ἐνομοθέτησε κατ' ἐνιαυτὸν τοῖς Κείοις μεθ' ὅπλων ἐπιτηρεῖν τὴν ἐπιτολὴν τοῦ Κυνὸς καὶ θύειν αὐτῷ. ὅθεν οἱ ἐτησίαι πνέουσι καταψύχοντες τῷ θέρει τὴν γῆν, καὶ αὐχμοῦ ἀπηλλάγησαν οἱ Ἕλληνες.*[1]) Wir haben keinen Anlaß zu Nilssons Annahme[2]), daß Sirius an Stelle des Zeus eingedrungen sei. Freilich steht der ganze Brauch vereinzelt da, und nur ganz schwache Spuren scheinen auf Gestirnkult in Thessalien[3]), Lokris[4]) und Attika[5]) hinzuweisen, der vielleicht aus der mykenisch-kretischen

1) Hier ist der schädliche Einfluß des Gestirns auf das deutlichste hervorgehoben. Ich glaube darum nicht, daß Useners Auffassung der im Texte angeführten Stelle richtig ist. Er sagt zwar: „Man will dem Gestirn, das in dem Falle ja gar nicht feindlich ist, nicht mit Waffen begegnen, sondern es mit der Ehre des Waffentanzes empfangen" (Kleine Schriften IV 189**). Wie man aber bei Mondfinsternissen und Sonnenfinsternissen durch Waffengeklirr den bösen Dämon zu verscheuchen suchte, so auch in Keos; auf die böse Natur des Gestirns deutet im Texte das Wort *ἐξιλάσατο* und die Tatsache, daß keine Schrift des Altertums etwas von guten Wirkungen des Sirius weiß. Zum Aristaios, dem alten Gott des Erdsegens, der die Glut des Gestirns mildert, vgl. die schönen Ausführungen Maltens, Kyrene S. 83 und 14.

2) Griechische Feste S. 7.

3) Außer einer Inschrift, einer Weihung an die Gestirne, in IG. IX 2 nr. 292 (vgl. dazu O. Kern, N. Jahrb. 7 [1904] 21) können wir vielleicht Gestirnkult aus den dort vorkommenden Namen erschließen. Unter den Argonauten begegnet uns Asterion, der Sohn des Kometes aus Peiresia, und Ast., der Sohn des Hyperasios oder Hippasos, aus Pellene. Peiresia (in der Nähe von Arne [Kierion]) hieß früher Asterion (über Namensumtaufen und ihre Quellen s. M. Schmidt, Hesych. IV 2 p. 177ff. der praefatio). Sollte der Argonaut eine Hypostase des Zeus Asterios sein, so läge ein kultureller Zusammenhang mit Kreta, den Bethe, Rhein. Mus. 65 (1910) 213 annimmt, auch von dieser Seite aus nahe (vgl. auch Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum I [1909] 86f.). Auf den in Thessalien bis in späte Zeiten geübten Mondzauber (vgl. Roscher, Selene [1890] S. 10) brauche ich nur eben hinzuweisen. Vgl. auch meine Bemerkungen S. 12[2].

4) Siehe Näheres hierüber Anhang II.

5) Im Opferkalender der attischen Tetrapolis begegnet die Vorschrift, im Skirophorion vor den Skiren dem Hyttenios, der Kurotrophos, den Tritopatoren und den Akamanten ein Opfer darzubringen: *Ἀκάμασιν οἷς Δ Η Η* (Leges Graec. sacrae ed. Prott-Ziehen p. 49 n. 26 B lin. 30ff.). Prott bemerkt zur Stelle a. a. O. p. 53: *Ἀκάμαντες* eiusdem procul dubio generis numina ignota ac *Τριτοπατρεῖς*. Mommsen dagegen versteht (Feste der Stadt Athen [1898] S. 507[4]) unter den *ἀκάμαντες* Lichtkörper, Sonne und Sterne. Er verweist auch auf Sirius und den Arktur

Kultur bestehen blieb. Auf keinen Fall ist es erlaubt, vom Kultgebrauch auf Keos auf ähnliche Kulte aller Griechen zu schließen. Wir können nur soviel mit einiger Sicherheit behaupten, daß schon die Griechen der ältesten Zeiten eine Einwirkung der Fixsterne auf die Luft annahmen.[1])

Wann und wie die olympischen Götter, die Herrscher der lichten Himmelswelt, zur allesüberragenden Gewalt kamen, können wir mit unsern Mitteln nicht feststellen.[2]) Der Gläubige schreibt jede Einwirkung auf Luft und Erde, Regen und Sturm, Donner und Blitz den olympischen Göttern, vor allem Zeus zu. Aristophanes gibt davon Nub. v. 365ff. ein lehrreiches Bild. Man sieht nunmehr die Gestirne als strahlende Körper an, als überirdische aber abhängige Wesen. Man blickt sie mit Bewunderung und Verehrung an, widmet ihnen aber keine Gebete. Darum gilt, was Aristophanes Pax v. 406 ff. von Helios sagt, daß ihn die Barbaren mehr verehrten als die Griechen, auch von den andern Gestirnen. Das ist auch zweifelsohne der Grund dafür, daß die Zeugnisse über Wesen und Wirkung der Gestirne bis zur hellenistischen Zeit hin so äußerst spärlich sind.

Wenn auch die Gestirne die Witterung nicht bewirken, so kann man doch aus ihrem Auf- und Untergang, ihrer Lichtstärke oder ihrer Farbe[3])

(Plaut. Rudens v. 71). Ich muß mich in diesem Zusammenhange mit diesen kurzen Bemerkungen über Spuren alten griechischen Gestirnkults begnügen, da J. Heeg darüber Untersuchungen versprochen hat.

1) Unzweifelhaft gehen viele Berichte aus späterer Zeit auf Vorstellungen der älteren Zeiten zurück, so z. B. der Prolog zum Rudens des Plautus, der aus einer Komödie des Diphilos stammt; hier sagt Arkturos von sich: *nam Arcturus signum sum omnium acerrimum* (v. 71). Lit. hierzu bei Gundel, RGVV III (1907) 48. 111. Ebenso sicher die zahlreichen Bemerkungen griechischer und lateinischer Schriftsteller über die mit dem Auf- und Untergang gewisser Sternbilder verbundenen Witterungserscheinungen, die man in den Handbüchern von Gruppe, Preller-Robert, im Roscherschen Lexikon und im P.-W., auch in der schon mehrfach genannten Arbeit Gundels zusammengestellt findet, auf die ich den Leser einstweilen verweise; ich gedenke die Nachrichten hierüber an geeigneter Stelle demnächst gesammelt vorzulegen.

2) Vgl. die schönen Ausführungen hierüber bei Zielinski, Philol. 55 (1896) 494. 500; Festschrift für Gomperz (1902) S. 143. 149; v. Wilamowitz, Einleitung zu seiner Übers. der Eumeniden des Aeschylus, Griech. Trag. II^3 1901; A. Dieterich, Mutter Erde (1905). Vgl. auch E. Lehmann, „Religion in Geschichte und Gegenwart" unter „Erscheinungswelt der Religion" I B s Bd. II S. 507.

3) Zur Beobachtung der Farbe Rieß unter „Astrologie", P.-W. II 1807. Der bei Hephaistion (vgl. die im Texte folgenden Ausführungen) beschriebenen Praxis folgten nach Diodor II 30, der allerdings nur von den Planeten spricht, die Chaldäer. Daß man am Monde dieselben Beobachtungen anstellte, zeigen die von W. H. Roscher, Die Hebdomadenlehre usw. S. 159^{226} gesammelten Beispiele. Auch bei Sonnen- und Mondfinsternissen achtete man auf die Farbenerscheinungen, für die besonders die Astrologie, schon in babylonischen Texten, besondere Deutungen hatte. Vgl. im allgemeinen hierzu Boll unter „Finsternisse" P.-W. VI 2350; unter

Anzeichen für den kommenden Witterungswechsel entnehmen. Auch das ist gewiß ein Teil des volkstümlichen Glaubens gewesen. Bei Arat ist das ziemlich alles beisammen (v. 800 ff. für den Mond, 821 ff. 831 ff. für die Sonne; 1011 allgemein für die Sterne und 891 ff. 902 für die *Φάτνη*, den Sternnebel im Krebs). Theoretisch ist diese Wichtigkeit des Vordeutens der Gestirne in freilich späterer Zeit am ausführlichsten ausgesprochen bei Hephaest. Theb. I c. 23: *παρετήρησαν δὲ οἱ παλαιγενεῖς σοφοὶ Αἰγύπτιοι καὶ τὰς τῆς Σώθεως ἐπιτολὰς ἐν ταῖς εἰκοσιπέντε τοῦ μηνὸς Ἐπιφί. καὶ τὰ τούτων ἀποτελέσματα ἐξέθεντο, ὧν πλείστων ὄντων ὀλίγα καὶ εὐσύνοπτα παρατιθέμεθα μόνον. Ἀνατείλασα τοίνυν ἡ Σῶθις χρυσοειδὴς εἰς ἅπαντα γίνεται σύμφορος. εὐφορίαν γὰρ καὶ τὰ κάλλιστα τῇ χώρᾳ μηνύει τάς τε ἀναβάσεις καὶ ἀποβάσεις τῶν ὑδάτων ἐν δέοντι καιρῷ καὶ κατὰ λόγον μηνύει. ὁμοίως τε καὶ τὸν σπόρον καὶ τὰ λοιπά. σκοτεινοῦ δὲ τοῦ ἄστρου ἀνατείλαντος πᾶν τοὐναντίον ἔσται καὶ τὰ γεννήματα ἐν σπάνει καὶ αἱ κύουσαι ἐκτρώσονται.*[1]) Ein paar weitere Belege werden diese Auffassung am besten veranschaulichen. Von den Plejaden sagt Plinius N. H. XVIII 225: *ex occasu (vergiliarum) de hieme augurantur quibus est cura insidiandi negotiatores avari. Ita nubilo occasu pluviosam hiemem denuntiant statimque augent lacernarum pretia; sereno asperam, et reliquarum vestium accendunt.*[2]) Ebenso wird uns im Schol. Germ. Arat. Strozz-Sangerm. p. 162 Br. von Orion berichtet: *Orion qui et iugula dicitur ante tauri vestigia fulget et dictus Orion ab urina id est ab inundatione aquarum.*[3]) *Tempore enim hiemis obortus mare et terras aquis ac tempestatibus turbat. Hunc Latini iugulam vocant, quod sit armatus ut gladius et stellarum luce terribilis atque clarissimus. Qui si fulget serenitatem portendit, si obscuratur tempestatem innuit.* Ganz allgemein von Fixsternen redet Philo de opif. mundi § 58: *γεγόνασι* (sc. *οἱ ἀστέρες*) *δ' ὅπερ αὐτὸς*

„Fixsterne" VI 2411; Jastrow, Rel. der Babyl. II 430. 500; Kugler, Im Bannkreis Babels (1910) S. 102 f. 111.

1) Diese Schrift gehört zwar schon der späteren Zeit an und ist griechisch-ägyptischen Ursprungs; daß sie aber Anschauungen wiedergibt, die auch der älteren griechischen Zeit nicht fremd waren, zeigt der auf Herakleides Pontikos zurückgehende Bericht des Poseidonios bei Cicero de div. I 130: *Esse censet (Posidonius) in natura signa quaedam rerum futurarum. Etenim Ceos accepimus ortum Caniculae diligenter quotannis solere servare coniecturamque capere, ut scribit Ponticus Heraclides, salubrisne an pestilens annus futurus sit. Nam si obscurior quasi caliginosa stella exstiterit, pingue et concretum esse caelum, ut eius aspiratio gravis et pestilens futura sit; sin illustris et perlucida stella apparuerit, significari caelum esse tenue purumque et propterea salubre.* Die übrigen Zeugnisse findet man zusammengestellt bei J. Bernays, Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1882 S. 44.

2) Vgl. Gundel, RGVV III (1907) 190 (98).

3) Vgl. Lucan. I 665; Verg. Georg. I 395; Servius zu Verg. Aen. III 517 und Georg. I 137; Gundel a. a. O. S. 179 (87)[1]; R. Eisler, Philol. 68 (1909) 132 f.

(scil. ὁ δημιουργός) εἶπεν οὐ μόνον ἵνα φῶς ἐκπέμπωσιν ἐπὶ γῆς, ἀλλὰ καὶ ὅπως σημεῖα μελλόντων προφαίνωσιν. ἢ γὰρ ἀνατολαῖς αὐτῶν ἢ δύσεσιν ἢ ἐκλείψεσιν ἢ κάλιν ἐπιτολαῖς ἢ ἀποκρύψεσιν ἢ ταῖς ἄλλαις περὶ τὰς κινήσεις διαφοραῖς ἄνθρωποι τὰ ἀποβησόμενα στοχάζονται, καρπῶν φορὰς καὶ ἀφορίας, ζῴων τε γενέσεις καὶ φθοράς, αἰθρίας καὶ νεφώσεις, νηνεμίας καὶ βίας πνευμάτων, ποταμῶν πλημμύρας καὶ κενώσεις, θαλάττης ἠρεμίαν καὶ κλύδωνα, ὡρῶν καὶ ἐτησίων ὑπαλλαγὰς ἢ θέρους χειμαίνοντος ἢ χειμῶνος φλέγοντος ἢ ἔαρος μετοπωρίζοντος ἢ μετοπώρου ἐαρίζοντος ....[1]) Wie verbreitet der Glaube an die hier dargestellte Meinung in Griechenland war, geht wohl am einleuchtendsten aus der allegorischen Mythendeutung hervor, aus der ich zwei kennzeichnende Belege anführe. Bei Palaiphatos heißt es c. 17: Λέγεται ὅτι Αἴολος ἄνθρωπος ἦν κυριεύων πνευμάτων, ὅστις ἔδωκεν Ὀδυσσεῖ τοὺς ἀνέμους ἐν ἀσκῷ· περὶ δὲ τούτου, ὡς οὐχ οἷόν τε γίνεσθαι, δῆλον εἶναι πᾶσιν οἶμαι. εἰκὸς δὲ ἀστρολόγον γενόμενον Αἴολον φράσαι Ὀδυσσεῖ τοὺς χρόνους καὶ καθ' ἃς ἐπιτολὰς ἄνεμοί τινες πνευσοῦνται. Bei Herakleitos περὶ ἀπίστων lesen wir c. 4: Περὶ Ἄτλαντος. Οὗτος παραδίδοται φέρων οὐρανὸν ἐπὶ τῶν ὤμων, ὃ ἀδύνατον ὑπὸ οὐρανὸν καὶ αὐτὸν ὄντα· ἀνὴρ δὲ σοφὸς ὢν τὰ κατὰ ἀστρολογίαν πρῶτος κατώπτευσε, προλέγων δὲ χειμῶνας καὶ μεταβολὰς ⟨ἀνέμων καὶ ἐπιτολὰς suppl. Festa⟩ ἄστρων καὶ δύσεις ἐμυθεύθη φέρειν ἐν αὐτῷ τὸν κόσμον.

Auf keinen Fall haben wir irgend einen Anlaß, den in diesem Kapitel dargelegten Glauben der Griechen, mochte er nun in den Gestirnen die Urheber der Witterungsveränderungen sehen, oder in ihnen nur Anzeichen dieser Vorgänge erblicken, aus dem Orient herzuleiten[2]), da er eine vielen Völkern gemeinsame natürliche Anschauung zu sein scheint.[3])

Wir wissen, daß es dem griechischen Geiste gelang, die wahre Natur der Gestirne zu erkennen und die Weltanschauung zu begründen, die auch die unsere ist. Daß hierbei die richtige Vorstellung von der Entfernung der Erde vom Himmel, von dem Wesen der Gestirne, überhaupt richtige astronomische Anschauungen, von grundlegender Bedeutung wurden, ist oben schon angedeutet worden. Wie im einzelnen die Entwicklung verlief, soll das II. Kapitel darzulegen versuchen.

---

1) Vgl. auch Diod. I 81; Jo. Katrarios, Hermippos s. d. astrol. p. 9, 29 ff. Kr.-V.

2) Dazu neigt Gruppe, Berliner philol. Wochenschrift 32 (1912) 819.

3) Für Babylonien vgl. Diodor II 30. Cumont, Archiv f. Relig.-Wiss. 9 (1906) 329 ff. Jastrow, Rel. d. Babyl. II 1 S. 423. Hahn, Deutsche Lit.-Ztg. 32 (1911) 2629 f. Die Araber kannten einen Stern, den sie bezeichnenderweise nach seinem Verhältnis zum Wetter den „Umschlagenden" nannten (Ideler, Sternnamen S. 162). Für Indien vgl. G. Oppert, „Die Gottheiten der Indier", Z. f. Ethnol. 37 (1905) 327. 503, für amerikanische Stämme J. G. Müller, Amerikanische Urreligion S. 174. 220.

ANHANG I (zu S. 4). WUNDER UND NATURGESETZ

Bei Homer zeigt der Ausdruck *ἀέκων* schon etwas wie eine Ahnung des Naturgesetzes (*Σ* 239 f.), die Agathokles und Krates zu ihren Erklärungen veranlaßte: Schol. *T* zu *Σ* 239 und Eustath. p. 1190 ed. Rom.; Nägelsbach, Hom. Theol.[3] S. 50 f. 160; Th. Gomperz, Gr. Denker I[3] 173; Gruppe, Hdb. S. 995 f.

Otto Weinreich, Antike Heilungswunder RGVV VIII 1 (1909) VII hatte nach R. Lambert betont, daß die Alten jedes göttliche Handeln als Wunder bezeichnen konnten, auch wenn es in natürlichen Bahnen verlief. „Alles was geschah, konnte als Wunder aufgefaßt werden. Die Grenzlinie zwischen Wunder und Nichtwunder ist in der Antike keine feste, die Entscheidung darüber liegt im Menschen." Dem war gegenüber gestellt, daß uns Wunder und ein nach unwandelbaren Gesetzen sich vollziehendes Naturgeschehen als Gegensätze erscheinen. H. Lietzmann billigt Theol. Lit.-Ztg. 35 (1910) 805 dieses Urteil sehr und fügt hinzu: „Der Grund dafür liegt auf der Hand: dem antiken Menschen fehlt der Begriff des Naturgesetzes, der mit dem modernen Wunderbegriff auch das Wunderproblem geschaffen hat." Diese Meinung ist aber in dieser Allgemeinheit entschieden unrichtig. Wer sich der Gegnerschaft zwischen Stoa einerseits, Epikur und neuerer Akademie andrerseits erinnert, muß zugestehen, daß es auch im Altertum das Wunderproblem gegeben hat, weil die griechische Philosophie seit den Tagen Anaximanders und Heraklits den Begriff des Naturgesetzes kannte und ihn mythischen und dichterischen Auffassungen gegenüberstellte. Heraklits Ausspruch von den Erinyen (fr. 94. Vors. 12 B 94) ist eine scharfe Polemik gegen *Σ* 239. Warum gerade die Erinyen mit diesem Amte bei Heraklit beauftragt sind, ist vielleicht auf folgende Art zu erklären. Einer der Autoren des Henochbuches kann sich die Unverbrüchlichkeit der Ordnung, in der sich der Dienst der Gestirne vollzieht, nicht anders denken, als daß die Gestirne sich Gott gegenüber durch einen feierlichen Eid verpflichtet haben, ihre Bahnen richtig einzuhalten (Bertholet, Preuß. Jahrb. 137 [1909] 423). Von den Erinyen heißt es aber bei Homer *T* 259 ff., sie seien diejenigen, *αἵ θ' ὑπὸ γαῖαν | ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ* (Rohde, Psyche I 268[2]). Etwas der im Henochbuch ausgesprochenen Vorstellung Verwandtes scheint Heraklit gekannt zu haben (wie schon Dieterich, Nekyia S. 219 f. annahm, worauf mich Boll verweist). Ich verstehe unter *μέτρον* im fr. 34 das von der Allgottheit der Sonne bestimmte Zeitmaß, das diese nicht überschreiten darf, in einem dem Herakleitos bewußten Gegensatze zu den Vorstellungen der Mythologie (vgl. die o. S. 4 angeführten

Homerstellen, die Sage vom Besuch des Zeus bei Alkmene u. dgl.). Zeitlich ist *μέτρα*, wie *ἀεὶ* und *ἀείζωον* zeigt, auch in dem fr. 30 zu verstehen: (*κόσμος*) *ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*. Diels, Heraklit[2] S. 40 zu *B* 94 denkt an ein Übergreifen der Sonne vor der *ἐκπύρωσις*. Die Sonne wird dadurch gestraft, daß das Sonnenfeuer in das allgemeine Weltfeuer zurückgenommen wird. Diels versteht also unter dem „Überschreiten" ein räumliches Verlassen der vorgeschriebenen Bahn.

ANHANG II (zu S. 13). GESTIRNKULT IN LOKRIS

Unsere Zeugnisse sind folgende: 1. Strabo IX c. 3 p. 416: *διττὴ γάρ ἐστι* (sc. *ἡ Λοκρὶς*) *διῃρημένη ὑπὸ τοῦ Παρνασσοῦ δίχα· ἡ μὲν ἐκ τοῦ ἑσπερίου μέρους παρακειμένη τῷ Παρνασσῷ καὶ μέρος αὐτοῦ νεμομένη, καθήκουσα δ' ἐπὶ τὸν Κρισαῖον κόλπον, ἡ δ' ἐκ τοῦ πρὸς ἕω τελευτῶσα ἐπὶ τὴν πρὸς Εὐβοίᾳ θάλατταν. καλοῦνται δ' οἱ μὲν ἑσπέριοι Λοκροὶ καὶ Ὀζόλαι. ἔχουσί τε ἐπὶ τῇ δημοσίᾳ σφραγῖδι τὸν ἕσπερον ἀστέρα ἐγκεχαραγμένον* (cf. Head, Hist. num. p. 285). Ebenso setzten die östlichen (opuntischen) Lokrer den Morgenstern auf ihre Münzen (Head a. a. O.). Nun bemerkt Siebelis in einem Brief an Lobeck (vom 24. Mai 1831, Briefe von und an Lobeck und Lehrs S. 121), daß die ozolischen Lokrer den Abendstern deswegen auf ihre Münzen setzten, weil sie die westlichen hießen. Die Strabonstelle bewiese demnach nichts für einen Kult des Abendsterns. Ich will nicht auf die Darlegungen von Curtius, „Über den religiösen Charakter der griechischen Münzen" (Monatsber. d. kgl. pr. Ak. d. Wiss. Berlin 1869) oder von Svoronos im B. C. H. 18 (1894) 103 ff. verweisen, die schon geeignet wären, eine derart rationalistische Erklärungsweise, wie die von Siebelis gegebene, zu erschüttern. Wir haben beweiskräftigere Zeugen. Denn 2. war Keyx, der auf dem Oeta in Trachis herrschte, der Sohn des Heosphoros (vgl. Leo zu Culex 202, Friedrich zu Catull 62, 1 S. 282 mit den dort gegebenen Literaturnachweisen und Stellensammlungen), und 3. bezeugt uns Serv. zu Verg. Ecl. 8, 30 den ötäischen Kult des Hesperos: *in eodem monte (d. h. Oeta) Hesperus coli dicitur*. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß der zweite und dritte Bericht darin auseinanderstreben, daß das eine Mal von Heosphoros, das andere Mal vom Hesperos die Rede ist. Die zweite Nachricht scheint ebenso einen Kult des Morgensterns zu verlangen. Dürfen wir ihn nicht in Analogie zu Serv. Verg. Eclog. 8, 30 einfach voraussetzen? (mit anderer Begründung kommt v. Wilamowitz, Hermes 18 [1883] 417 f. zum selben Resultat; vgl. Rehm unter Hesperos P.-W. VIII 1255). In diesem Zusammenhange gewinnt auch die Notiz, daß Keos, die Insel des Siriuskultes, von Lokrern besiedelt wurde, eine gewisse Bedeutung (vgl. B. Schmidt, N. Jahrbb. 11 [1903] 621 f.).

II. KAPITEL

DIE VORSOKRATIKER

Im vorigen Kapitel war der Versuch gemacht worden, den griechischen Volksglauben, soweit er sich auf Astrometeorologie bezieht, darzustellen. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß durch die Entwicklung zu reineren Gottesvorstellungen der Glaube an eine selbständige Wirkungskraft der Gestirne geschwächt wurde. Zu diesen rein religiösen Antrieben gesellten sich bald wissenschaftlich-philosophische Forderungen, die ihn völlig unmöglich machten. Ihre Verkünder waren die ionischen Philosophen. Im Anfang mag das Verhältnis von Religion und Wissenschaft kein bewußt entgegengesetztes gewesen sein; konsequenteren Naturen konnte der innere Zwiespalt nicht verborgen bleiben. Das Suchen nach der Ursache alles Seins und Geschehens, das Streben, alle Veränderungen auf mechanische Ursachen zurückzuführen, das starke Betonen der Einheitlichkeit der Grundsubstanz, das die Forschung zu streng monistischer Auffassung führte und im Grunde die höhere Wertung des „Himmels" aufhob — alle diese, die ionische Philosophie beherrschenden Gedanken führten schließlich zur Auflösung des väterlichen Glaubens. Der Gegensatz zwischen der Religion des Volkes und der Weltanschauung der ionischen Philosophen ist im Grunde der zwischen supranaturalistischer und rationalistischer Weltanschauung, wie er später am klarsten im Antagonismus von Stoa und Epikureismus seine Ausprägung findet.[1])

In Ionien trat dieser innere Gegensatz der Philosophie zur Religion darum weniger in die Erscheinung, weil, wie die homerischen Gedichte uns zeigen, hier die Menschen in einem freieren Verhältnis zur Religion standen[2]); er kam zum Durchbruch, als die ionische Philosophie auf dem griechischen Festlande mit einem festgewurzelten, durch keine Reflexion erschütterten Glauben zusammenstieß.[3]) Anders gerichtet war in diesem Betracht die Arbeit der Philosophen pythagoreischer Richtung; bei ihnen

1) Zeller, Gesch. der griech. Philosophie I[5] 48ff.; H. Diels, Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1904 S. 992; F. Cumont, Journal des Savants 1908 p. 117.

2) E. Rohde, Kleine Schriften II 245; Gomperz, Griech. Denker I[2] 24.

3) Plut. Vit. Nic. 23 (Diels, Vors. 46 A 18), vit. Pericl. 32 (Vors. 46 A 17); Gilbert a. a. O. S. 4.

führte die Forschung zu einer Vertiefung der Volksanschauung. Alte Sätze der ionischen Philosophie wiederholt Epikur, während die Stoa und der Neuplatonismus Motive des Volksglaubens zum Aufbau ihrer Systeme verwandten. So setzt sich in der späteren Entwicklung der Kampf der alten Gegner fort, um infolge der wachsenden Orientalisierung der griechischen Welt ein unrühmliches Ende zu finden.

Wenn wir dieser Entwicklung nachgehen und zunächst die wissenschaftliche Arbeit der ionischen Philosophen eingehender betrachten, müssen wir von Thales in diesem Zusammenhange absehen, da die doxographische Überlieferung zu freigebig Lehren auf seine Person gehäuft hat, die sicherlich entweder seinen Nachfolgern im allgemeinen oder einer besonders eng an ihn sich anschließenden Richtung angehören. Die astrometeorologischen Ansichten dieser Denker können natürlich nur aus ihrem Weltbilde heraus begriffen und dargestellt werden. Dadurch müssen freilich öfters bekannte Dinge wiederholt werden; jedoch ist möglichste Kürze angestrebt.

Der Bahnbrecher griechischer und somit auch abendländischer Naturforschung ist Anaximandros. Wie in seinen Anschauungen über das Weltall wich er auch in seiner Gestirnlehre von der Überlieferung ab. Er ordnete die Gestirne, von oben nach unten gerechnet, so an: Sonne, Mond, Fixsterne (und Planeten).[1]) Die Gestirne haben eigenes Licht, ihre Bewegungen sind verursacht durch die Luftströmungen, die die Gestirnräder in Bewegung setzen.[2]) Mit dieser mechanischen Erklärung verließ er die religiöse Auffassung, die sich diese Bewegung durch Gestirngeister oder durch die Gestirnkörper selbst veranlaßt dachte. Im Mittelpunkt der Welt ruht die Erde; von den Gestirnen, die um sie kreisen, trennt sie ein weiter Abstand.[3]) So wie er sie sich dachte, kann er die Sterne schwerlich für Götter gehalten haben.[4]) Die ganz überragende Bedeutung des Anaximandros, die kaum hoch genug geschätzt werden kann,

1) Hippol. Ref. I 6 § 5 (Vors. 2. 11); Aët. II 15, 6 (Vors. 2 · 18); Zeller I[5] 224ff. S. die näheren Darlegungen über Anaximanders Kosmologie im Anhang I u. Beilage I.

2) Ich folge hier den Darlegungen Zellers I[5] 223[3], dessen Interpretation nicht widerlegt worden ist. Döring, Gesch. der griech. Philosophie I 35 ist von der Beweiskraft der Zellerschen Argumente nicht völlig überzeugt und möchte die den Umschwung bewirkende Triebkraft lieber im ursprünglichen hylozoistischen Erklärungsprinzip der „ewigen Bewegung" sehen. Die hierfür ins Feld geführte Stelle Cic. de nat. deor. I 10, 25 (Vors. 2. 17) beweist aber nicht, was sie beweisen soll, wie aus dem Beilage I Gesagten hervorgeht. Vgl. auch H. Berger, Ber. Sächs. Ges., Phil.-hist. Klasse 46 (1894) 19.

3) Vgl. Berger a. a. O. S. 23.

4) Vgl. Beilage I. Ob Anaximandros noch andere Götter als die Welten annahm, wissen wir nicht sicher. Gomperz, Sitzungsber. Wiener Akad. 113 (1886) 1041 hält es für möglich. Die Welten, mögen sie nun Gestirnräder oder Welt-

mag er auch noch so viel Material den älteren Kulturvölkern entlehnt haben, liegt, auf unser Problem hin angesehen, darin, daß er

1. die Bewegungen der Gestirne mechanisch erklärte,

2. annahm, daß sie dem Stoffe nach von den andern Dingen nicht verschieden seien. Auf der Grundlage seiner von dem Volksglauben radikal sich abwendenden Ansichten war nicht nur die Göttlichkeit der Gestirne, sondern auch die Katasterismen und die damit verbundenen religiösen Vorstellungen in Frage gestellt.

3. Er brach als erster, wenigstens in Griechenland, mit der Vorstellung, daß alle Gestirne auf einer Fläche lägen. Diese von Anaximandros überwundene Vorstellung war im ursprünglichsten astrologischen Weltbild der Babylonier herrschend, die annahmen, daß Sonne und Mond durch den Tierkreis hindurchgingen, mit ein Beweis dafür, daß der astrologische Glaube auf dem Boden einer primitiven Naturbetrachtung erwachsen war, wie er sich denn auch gegen Neuerungen aus Selbsterhaltungstrieb ablehnend verhalten mußte.[1])

4. Er gab die Vorstellung von der tellerförmigen Gestalt der Erde auf und bahnte die richtige Erklärung als Kugel an (Vors. 2.10; 2.11; 2.1). Wer mit vollem Bewußtsein auf dem Boden dieser Theorie stand, mußte den Glauben an die Einwirkung der Fixsterne auf die Erde aufgeben. Dachte man sich nämlich die Fixsterne ungeheuer weit — auf die Zahlen kommt es dabei nicht viel an — von der Erde entfernt, so war es für die Wirksamkeit eines Fixsterns auf die Erde gleichgültig, ob er bei seinem Auf- oder Untergang im Gesichtskreis der Erdbewohner war oder nicht, da die Erde wegen ihrer Kleinheit wie ein Punkt im Universum sich darstellte. Hielt man dagegen an der volkstümlichen Ansicht von der Erde fest, so konnte man wirklich glauben, der Fixstern wirke bei seinem Auf- und Untergang am (scheinbaren) Rand der Erde, für die ursprüngliche Anschauung am Horizont, gewisse Kräfte aus, die sich dann der Umgebung mitteilten.

5. Die meteorologischen Erscheinungen führte er, wie in der Folgezeit alle Forscher, auf mechanische Ursachen zurück — ebenfalls ein radikaler Bruch mit volkstümlichem Glauben.[2])

---

gebäude sein, sind Götter 2. Ordnung, da über ihnen als vergänglichen Wesen das unsterbliche Göttliche, das *ἄπειρον* steht. Vgl. Gomperz, Griech. Denker I² 46; O. Gilbert, Arch. f. Relig.-Wiss. 13 (1910) 310.

1) Allerdings müssen die babylonischen Astrologen später mit ihrer kindlichen Anschauung vom Himmel gebrochen haben, schon weil sie das Dogma von der Himmelsreise der Seele annahmen, das die Sphärenvorstellung voraussetzt. Siehe Näheres hierüber Beilage V.

2) Zeller I⁵ 226. 237 f. Zu dem Verhältnis der jonischen Philosophen zum Volksglauben siehe Anhang II.

Anaximenes führte in einigen Punkten die Gedanken des Anaximandros weiter. Nach ihm entstehen die Gestirne aus Dünsten, die von der Erde aufsteigen, sich in den oberen Regionen lockern und feurig werden.[1]) Er war auch der erste, der lehrte, der Mond empfange sein Licht von der Sonne, ein weiterer Schritt zur Entgöttlichung der Himmelskörper.[2]) Mit Anaximandros teilte er die Ansicht, daß die Gestirne nicht auf einer Fläche lägen, änderte aber ihre Ordnung dahin, daß er den Fixsternen den obersten Platz anwies und nach der Erde hin Sonne und Mond folgen ließ.[3]) Es ergab sich für ihn der Schluß, daß die Gestirne keine uns fühlbare Wärme hervorbrächten, weil sie zu weit entfernt seien (Hippol. Ref. I 7 § 6 fin. = Vors. 3 A 7). So dürfen wir mit Recht vermuten, daß Anaximenes aus all den angeführten Gründen dazu kam, den Fixsternen jeglichen Einfluß auf den Wechsel der Witterung abzusprechen (Aët. II 19, 1. 2. = Vors. 3 A 14).[4]) Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß die Götter des Anaximenes die Gestirne gewesen seien[5]), wer aber und welcher Art diese Götter waren, läßt sich mit Sicherheit nicht mehr feststellen.[6]) Dies ist darum von Belang, weil der Glaube an ein ποιεῖν der Gestirne ihre Göttlichkeit zwar nicht zur unumgänglichen Voraussetzung hat, sie aber sehr oft begründet oder stützt.

Xenophanes von Kolophon sehen wir in ähnlichen Gedankengängen heimisch. Obwohl seine Neigung wie es scheint mehr theolo-

1) Vgl. Hippol. Ref. I 7 § 5 (Vors. 3 A 7); Berger, Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss. 46 (1894) 26; Capelle, Die Schrift von der Welt (1907) S. 43.

2) Theo Smyrn. p. 198, 14 Hill. (Vors. 3 A 16). Vgl. auch M. Haupt, Opusc. III b p. 319.

3) Die Planeten hat er aber wohl nicht geschieden. Zur Drei- und Siebenteilung des Himmels s. Bousset, Arch. f. Relig.-Wiss. 4 (1901) 248 f.; Cat. cod. astr. VI 1 (cod. Vind. phil. gr. 108 fol. 17); Hatch, Griechentum und Christentum (deutsch von E. Preuschen) S. 183[2]; Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte S. 381; Norden, Kommentar zum VI. Buch der Äneis S. 29 ff.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III[4] (1909) 291.

4) Nissen, Orientation Heft 2 (1907) 159. Tannery, Pour l'hist. p. 151 denkt sich als Gegner des Anaximenes Leute wie Matriketas, Kleostratos usw. Auf Grund dieses von Anaximenes gegen die Astrometeorologie gebrauchten Argumentes, das schon Anaximandros vorbereitet hatte, muß ich Capelle widersprechen, der in dem Aufsatz „Aus der Vorgeschichte einer Fachwissenschaft" (Arch. f. Kulturgesch. 10 [1912] 6) behauptet, die Frage nach den Entfernungen der Himmelskörper von der Erde habe nur wenige der vorsokratischen Denker ernsthaft beschäftigt; erst in der alten Akademie trete eine Wendung ein. — Über die Bedeutung des Wortes ἐπιστημασία vgl. Beilage II, wo die Aëtiusstelle eingehender interpretiert wird.

5) So Zeller I[5] 250, dem Krische, Die theologischen Lehren der griechischen Denker S. 56 mit Berufung auf Anaximandros vorangegangen war. Dagegen hat sich Gomperz ohne nähere Angabe der Gründe Sitzungsber. Wiener Akad. d. Wiss. 113 (1886) 1041 ausgesprochen.

6) Näheres zur Gotteslehre des Anaximenes Anhang III.

gischen Fragen gehörte, verwertete er doch die Ergebnisse milesischer Naturforschung zum Bau seines Weltbildes. Er polemisiert ausdrücklich gegen den Glauben, der das St. Elmsfeuer als Dioskuren ansieht (Vors. 11 A 39). Es wird uns überliefert, daß er die Sonne allein als Ursache der Entstehung und *διακόσμησις* der Welt betrachtete, dem Monde aber jegliche Bedeutung hierfür aberkannte (Aët. II 30, 8 = Vors. 11 A 42).[1]) Damit wandte er sich entschieden gegen den Volksglauben, und es ist keine leere Vermutung, anzunehmen, er habe sich gleich scharf gegen ein *ποιεῖν* der Fixsterne geäußert. Wird doch später immer ihre Einwirkung auf das Wetter durch den Hinweis auf die Wirkungen von Sonne und Mond glaublich gemacht; wer selbst den Mond ausschaltet, wird die Fixsterne noch weniger gelten lassen.

Von Anaximenes scheint Herakleitos beeinflußt zu sein, wenn er annimmt, die Fixsterne seien so weit entfernt, daß ihr Licht und ihre Wärme sich der Erde weniger fühlbar mache als Sonne und Mond[2]); so wird er wohl auch gleich ihm eine Einwirkung der Fixsterne auf die Erde abgelehnt haben.[3])

Die milesische Forschung lieferte das Fundament, auf dem die Atomisten, besonders Demokritos, ihren stolzen Bau errichten konnten. Niemals mehr im Altertum erhob sich die naturwissenschaftliche Forschung zu dieser Größe. Auch in der Lehre von der Natur und Bedeutung der Gestirne zogen sie aus der vorangegangenen Entwicklung das Fazit. Leukippos, der Begründer der Atomistik, erklärte nach dem Berichte des Theophrastos bei L. D. IX 33 (Vors. 54 A 1): *εἶναι δὲ τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον ἐξώτατον, τὸν δὲ τῆς σελήνης προσγειότατον, τῶν ἄλλων μεταξὺ τούτων ὄντων. καὶ πάντα μὲν τὰ ἄστρα πυροῦσθαι διὰ τὸ τάχος τῆς φορᾶς, τὸν δὲ ἥλιον καὶ ὑπὸ τῶν ἀστέρων ἐκπυροῦσθαι· τὴν δὲ σελήνην τοῦ πυρὸς ὀλίγον μεταλαμβάνειν.* Ihre Bewegung ist also durch die *φορά* verursacht[4]), und ihre feurige Natur durch die Schnelligkeit dieser Bewegung; diese feurige Natur eignete ihnen also nicht ursprünglich und ist nicht etwa durch Seelenatome veranlaßt[5]), die nach Leukippos' Ansicht kugelförmige und daher äußerst bewegliche Feueratome sind.[6])

1) Th. Martin, Mémoires prés. à l'Acad. des Inscr. p. div. sav. 29 (1877) 150 liest aus diesem Bericht zu viel heraus. Der Mond ist nur zur *γένεσις* und *διακόσμησις* der Welt überflüssig, nicht überhaupt.

2) Vgl. Brieger, Hermes 39 (1904) 209.

3) Vgl. Zeller I^5 685. Näheres über Heraklits Gestirnlehre Anhang IV.

4) Vgl. den Auszug aus dem *Μέγας διάκοσμος* bei Aët. I 4, 3 (Vors. 54 A 24).

5) Ich kann Gilberts Interpretation des Berichtes in seinem Buche, Die meteorologischen Theorien des Altertums S. 141[1] nicht für richtig halten.

6) Aristot. de anima A 2404^a 1 (Vors. 54 A 28); Döring, Gesch. der griech. Philosophie Bd. I 246.

Aus dieser Anschauung über die Natur der Gestirne zog Leukippos die klare Folgerung, daß die Gestirne keine lebenden Wesen seien.[1]) Die Vermutung wird daher wohl nicht fehlgehen, daß auch Leukippos ein *ποιεῖν* der Gestirne bestritt, sicherlich auch ein *σημαίνειν*, wenn man den Bericht des Aëtius II 3,2 (Vors. 54 A 22): *Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος οὔτ' ἔμψυχον οὔτε προνοίᾳ διοικεῖσθαι, φύσει δέ τινι ἀλόγῳ, ἐκ τῶν ἀτόμων συνεστῶτα* (nämlich *τὸν κόσμον*) dahin interpretieren darf. Denn in keiner Weise bietet das atomistische System irgendeine Handhabe für die Annahme, daß Naturvorgänge sich je anders als mechanisch erklären ließen. Ebenso ist für ein anderes *σημαίνειν*[2]) als etwa das in rein chronologischem Sinne, wobei Fixstern-Auf- und -Untergänge anstelle unserer Monatsdaten treten, kein Platz, da die Atomisten eine teleologische Weltbetrachtung rundweg ablehnen.

Von Demokritos, dem Schüler des Leukippos und Vollender des atomistischen Systems, der in der Weltbildungslehre in den hauptsächlichsten Punkten seinem Lehrer folgte[3]), muß man erwarten, daß auch er hinsichtlich der Gestirne die Konsequenzen seiner Lehre zog und ihre Göttlichkeit leugnete. Namhafte Forscher indessen lassen ihn diese Folgerungen nicht ziehen, wie ich glaube mit Unrecht. An sich wäre dieser Mangel an Folgerichtigkeit nicht so auffallend, da er sich auch sonst zu Konzessionen an die Volksanschauung bequemte[4]); aber die ihm zugeschriebene Lehre (bei Eustathios, s. gleich unten) steht mit anderweitigen gut bezeugten Aussagen im Widerspruch und ist auch nicht gut beglaubigt. Zeller sagt I[5] 936: „Auch die Gestirne hat er vielleicht Götter genannt, weil sie die Hauptsitze dieses göttlichen Feuers sind; und wenn er ihnen aus demselben Grunde Vernunft beigelegt hätte, so würde auch dieses den Voraussetzungen seines Systems nicht widerstreiten.“[5]) Gomperz spricht sich Griech. Denker I[2] 286 darüber so aus: „Doch soll er (nämlich Demokrit) selbst die Gestirne, wohl auf Grund

---

1) Im *Μέγας διάκοσμος* (Achill. isag. 1, 13 [aus Eudoros] = Vors. 54 B 1): *τοὺς ἀστέρας δὲ ζῷα εἶναι οὔτε Ἀναξαγόρᾳ οὔτε Δημοκρίτῳ ἐν τῷ Μεγάλῳ διακόσμῳ δοκεῖ.*

2) Für die Verwendung des Begriffes *σημαίνειν* darf ich den Leser auf das Vorwort verweisen.

3) Vgl. Vors. 55 A 35 Vorb. Die Bewegung der Sonne und wohl auch der übrigen Himmelskörper ist durch den uranfänglichen Wirbel, der auch später noch fortwirkt, verursacht (Vors. 55 A 88. 89); vgl. Döring a. a. O. I 264. 266. Demokritos hat wohl auch ihre Feuernatur wie Leukippos erklärt. Plut. Strom. 7 (Vors. 55 A 39) kann wegen der Dunkelheit der Worte keine Gegeninstanz sein, vgl. Döring a. a. O. I 267.

4) Krische a. a. O. S. 147.

5) Bestimmter noch ebd. Anm. 5.

ihrer feurigen Natur, d. h. nach seiner Lehre ihrer Zusammensetzung aus Seelenatomen, für Götter erklärt haben . . ."[1]) Wir prüfen zunächst das Zeugnis des Eustathios zu μ 62 p. 1712 ed. Rom.[2]): *Ἄλλοι δὲ Δία μὲν νοοῦσι τὸν Ἥλιον ἀκολούθως Πλάτωνι, ὃς ἐν Φαίδρῳ* (p. 246e) *φησίν· „ὁ μὲν δὴ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεύς", ὅς ἐστιν Ἥλιος, „πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων", ἀμβροσίαν δὲ τὰς ἀτμίδας αἷς Ἥλιος τρέφεται, καθὰ δοξάζει καὶ Δημόκριτος.*[3]) Da Eustathios dem schol. HQV (ed. Dind. II 533) gegenüber mehr hat, so geht sein plus jedenfalls auf eine reichere Vorlage zurück. Der Bericht bei Eustathios spricht 1. von einer Gleichsetzung des Zeus mit Helios (so auch die Scholien), 2. gibt er eine physikalische Erklärung der Ambrosia. Für Demokritos folgt aus dem Bericht bei Eustathios nicht, daß er Zeus mit Helios identifizierte, wohl aber, daß er eine Ernährung der Sonne durch die Ausdünstungen der Erde gelehrt und die Ausdünstungen Ambrosia genannt habe.[4]) Nun wissen wir aber, daß Demokritos die Gestirne für „Felsen" erklärt hat (Aët. II 13, 4 = Vors. 55 A 85: *περὶ οὐσίας ἄστρων*] *Δημ. πέτρους*)[5]); wir wissen ferner, daß das Feuer der Gestirne durch den immerwährenden Umschwung erhalten wird. Entscheidend ist trotz der Lückenhaftigkeit des Textes Aët. V 20 (Doxogr. 432 a): *Πόσα γένη ζῴων καὶ εἰ πάντα αἰσθητὰ καὶ λογικά.* Es wird mitgeteilt, daß Platon und Aristoteles vier Arten unterschieden: *χερσαῖα, ἔνυδρα, πτηνά, οὐράνια*; denn auch die *ἄστρα* hielten sie für *ζῷα.* Dann heißt es: *Δημόκριτος Ἐπίκουρος τὰ οὐράνια . . .*: Diels ergänzt *οὐκ ἐγκρίνει* oder *μὴ λογικὰ εἶναι*, Usener Epicurea p. 229 (zu Epic. fr. 342): *οὐκ ἀποδέχονται ζῷα εἶναι.* Aus diesen beiden Zeugnissen folgt, daß des Eustathios Angabe unmöglich richtig sein kann. Sie gehört wahrscheinlich dem falschen Demokritos.[6]) Zellers und Gomperz' Auffassung suchte Fronmüller zu stützen.[7]) Er sagt S. 35 seiner Dissertation: „Und auch ich" (gleich Zeller und Mullach) „nehme keinen An-

1) Vgl. denselben S. 454.

2) Rose Arist. pseudepigr. (1863) 173 = fr. 4 der *καινὴ ἱστορία* des Ptolem. Chennos bei Hercher, Jahrb. f. Philol. u. Pädag. Suppl. Bd. 1 (1855) 287.

3) Vgl. auch Athen. XI p. 490a. 492c, der auf Asklepiades v. Myrlea zurückgeht. Damit ist die Sphäre, aus der das Demokritzitat stammt, gekennzeichnet. Von der Auslegung Gilberts, Die meteorolog. Theorien S. 685[4] kann keine Rede sein. Demokritos kann nicht gleich Platon Mythendichter und Mann der strengen Wissenschaft in einer Person gewesen sein.

4) Damit muß wohl die Einreihung dieses Fragmentes in Demokrits Werk „Über Homer oder über Sprachrichtigkeit und dunkle Wörter" (Vors. 55 B 25) aufgegeben werden.

5) Diese Anschauung hat Demokritos nach W. Kranz, Hermes 47 (1912) 41[1] von Anaxagoras übernommen.

6) Vgl. Beilage III.

7) „Demokrit, seine Homerstudien und Ansichten", Erlanger Diss. 1901.

stand, diese Erklärung (d. h. die bei Eustathios a. a. O.) für unsern Demokrit in Anspruch zu nehmen, besonders da auch Aristoteles, welcher den Demokrit sehr häufig mit Anerkennung zitiert und mit ihm übereinstimmt, diesen Versen (μ 62 ff.) die nämliche Bedeutung beimißt." Schon Val. Rose hat a. a. O. gezeigt, was es mit diesem „Aristoteles" auf sich hat, der in Wirklichkeit Ptolemaios Hephaistion ist; dieses Argument scheidet also aus. Fronmüller erblickt eine Stütze seiner Ansicht darin, daß Demokritos in der Erörterung *de aquarum investigatione* Geop. Buch II Kap. 6) ähnliches zugeschrieben wird: *ἀπὸ τῶν ὑδάτων τὸ λεπτομερέστατον ἀεὶ καὶ ἐλαφρότατον ἕλκειν τὸν ἥλιον* (p. 40,18 Beckh) und *διὰ τὸ ⟨τὸ⟩ λεπτομερέστατον καὶ ἐλαφρότατον ἀναθυμιᾶσθαι* (p. 47,24 B.). Zwar kommen ihm wegen der Autorschaft Bedenken, aber er meint schließlich „jedoch enthalten dieselben, wie mich dünkt, durchaus nichts, was den Vorstellungen unseres Philosophen widerstreite". Man braucht indessen nur auf die Arbeiten E. Oders[1]) hinzuweisen, um auch diesem Argumente den Boden zu entziehen.[2]) Es bleibt Tert. ad. nat. II 2 (Vors. 55 A 74) *cum reliquo igni superno deos ortos Democritus suspicatur, cuius instar vult esse naturam Zenon;* Diels stellt damit Aët. I 7, 16 (Vors. 55 A 74) zusammen: *Δημόκριτος νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ.* Mit Göttlichkeit der Gestirne hat die Tertullianstelle nichts zu tun.[3])

Chronologisch hätte Anaxagoras vor Demokritos besprochen werden sollen; ich habe ihn aber trotzdem hinter diesen gerückt, weil er derjenige war, der die Grundsätze ionischer Naturerklärung auf das griechische Festland brachte. In der Gestirnlehre war er zu ähnlichen Resultaten wie die Atomisten gekommen. Er nahm an, daß bei dem Umschwung des feurigen Weltmantels sich von der Erde große Steine losgerissen hätten und in den Umschwung hineingeraten wären. Ihre Feuernatur empfangen sie von dem sie umgebenden Äther, der sie in Brand setzt (Aët. II 13, 3 = Vors. 46 A 71). Sonne, Mond und die übrigen Gestirne sind Steinmassen; daraus folgt auch für Anaxagoras, daß sie keine Götter sind (Achill. Isag. in Arat. 1, 13 = Vors. 46 A 79); sie sind ja keine lebenden Wesen, da ihre Bewegungen nicht etwa der Ausfluß einer ihnen innewohnenden Seele, sondern mechanisch verursacht sind, wie Plut. Lys. 12 (Vors. 46 A 12) zeigt. In einem auf Theophrastos zurückgehenden Berichte hören wir, daß nach Anaxagoras die Menschen

1) Rhein. Mus. 45 (1890) 76 f.; 48 (1893) 25; Philologus Suppl. Bd. 7 (1899) 241 ff.

2) Vgl. auch die Bemerkung von Diels zu Vors. 55 B 300. 8.

3) Über die Stellung Demokrits zur Divination Reichardt, Comment. Jen. 5 (1894) 113; Döring a. a. O. I 278.

von der Wärme der Gestirne nichts wahrnehmen, weil der Abstand derselben von der Erde zu groß wäre (Hippol. Ref. I 8 § 7 = Vors. 46 A 42), also das alte Argument der ionischen Philosophen. Selbstverständlich erklärte er alle meteorologischen Vorgänge mechanisch. Nun könnte man annehmen, daß er der Teleologie wegen wenigstens von einem σημαίνειν der Gestirne gesprochen hätte. Aber der νοῦς ist deus ex machina; er ist mechanische, nicht teleologische Ursache.[1])

Welche Aufregung solche Ansichten bei den Athenern verursachten, die nach der Väter Weise im Forschen nach den himmlischen, göttlichen Dingen ein gefährliches, gottloses Beginnen erblickten, von dem sie nicht ohne Grund die Auflösung des väterlichen Gottesglaubens erwarteten[2]), schildern Kratinos und Aristophanes.[3]) Die Sophisten verschafften den Resultaten des philosophischen Nachdenkens weiteste Verbreitung; die Verbindung mit den gewagtesten ethischen und staatsrechtlichen Auffassungen machte den Athenern älterer Gesinnung die physikalischen Forschungen nicht angenehmer.[4])

Die milesischen Philosophen hatten den Versuch gemacht, die Welt

---

1) K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I 164. Döring a. a. O. I 223 kann das Zeugnis Platos Phaed. 98[b] (Vors. 46 A 47) nicht wegschaffen.

2) Plato, Legg. XII 967[a]; mehr bei Jacobs zu AP. vol. III p. 471; Tylor, Anfänge der Kultur I 286; Krische, Forschungen S. 188[2]; Gomperz, Griech. Denker I[2] 335; W. Capelle, Philol. 71 (1912) 428 ff.; Arch. f. Kulturgesch. 10 (1912) 7 f. 9 f. 15[1]. So sehr aber Capelles Darlegungen sonst das Richtige treffen, scheint er mir die anaxagoreische Philosophie am zuletzt angeführten Ort insofern unrichtig zu beurteilen, als die Beweise dafür fehlen, daß Anaxagoras die μετέωρα, das Reich der Höhe, zum Hauptgegenstand seiner Spekulation gemacht und eben von hier aus für sein ganzes Denken nicht nur den Anstoß, sondern die entscheidende Richtung erhalten habe; denn die Anekdote bei D. L. II 7 (Vors. 46 A 1) kann keine Bedeutung beanspruchen. Wenn nämlich die meteorologischen Forschungen in den Berichten über die andern Vorsokratiker nicht so stark in den Vordergrund treten, so geschieht das darum, weil ihre Zeitgenossen sie weniger beachteten, nicht weil sie weniger umfangreich waren. Anaxagoras hat auch nicht zuerst aus seinen meteorologischen Forderungen grundstürzende Folgerungen für seine Weltanschauung im schärfsten Gegensatz zur Volksreligion gezogen. Ebenso grundstürzend waren die Anschauungen des Anaximandros und Anaximenes; wir erfahren nur nicht soviel davon, weil ihren Neuerungen von ihren aufgeklärten Mitbürgern keine Feindschaft entgegengesetzt wurde. Bei Leukippos und Demokritos hat Capelle, Arch. f. Kulturgesch. 10 (1912) 10[1] diesen Umstand hervorgehoben.

3) Kratinos in den Πανόπται (fr. 155 K. FCA. I 61 = Vors. 26 A 2), vgl. Diels, Hermes 28 (1893) 421 und Staehlin, Clemens Alex. Protrept. Praef. p. XXIII. Aristophanes in den Nub. v. 398 ff. 323 ff.

4) Hippias von Elis (Vors. 79 A 2. A 11. B 13); vgl. Döring a. a. O. I 336. Besonders charakteristisch Plat. Hipp. maior. p. 285[b-e] (Vors. 79 A 11). Antiphon (Vors. 80 B 26. 27. 28); Döring a. a. O. I 342; Plat. Protag. p. 315[c]. Mehr bei W. Capelle, Philol. 71 (1912) 434 ff.; Arch. f. Kulturgesch. 10 (1912) 13 f.

aus einer Urkraft zu erklären, aber welche Rätsel taten sich dabei dem nachprüfenden Denker auf! Wie kam das ἄπειρον des Anaximandros dazu, sich in die Gegensätze des Dichten und Dünnen, Kalten und Warmen usw. aufzulösen? Der Dualismus oder Pluralismus der Dinge war nur verschleiert, nicht gelöst und in befriedigender Weise auf eine Einheit zurückgeführt. Pythagoras und seine Schule stellte demgegenüber den Dualismus der Weltprinzipien an den Anfang (Arist. Met. A 5 986ª 15 = Vors. 45 B 5). Das Unbegrenzte ist der Weltstoff, das Begrenzende das Formprinzip. Wie nun die Welt als Ganzes von diesem Dualismus beherrscht ist, so auch die Welt im Innern.[1]) Oben die Stätte der Ruhe, des Friedens, das Reich des Lichts, des Guten, kurz der „Himmel" — unten das Gebiet der ewigen Bewegung, des unruhvollen Streits und Haders, das Reich der Finsternis, des Bösen.[2]) Darum bei den Pythagoreern der Lobpreis der Harmonie, die die Gegensätze ausgleicht, die Liebe zur Musik. Kein Zweifel, daß die Pythagoreer die Gestirne mit religiöser Andacht betrachteten, daß sie ihnen als Träger des lebenschaffenden Feuers göttlich, heilig waren. Sie waren nach ihrem Glauben, der wohl in diesem Stück von den Orphikern stark beeinflußt war, der Wohnsitz der Seligen.[3]) Derselbe Gedanke lebt in Philolaos Theorie von den drei Vollkommenheitsstufen: der oberste Teil des Weltumfangs, in dem die εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων ist, ist der Olympos; der Raum unterhalb desselben, die Planetenregion, ist der κόσμος; in ihm (und wohl auch im Olympos) waltet die Weisheit; der Raum zwischen Mond und Erde, in dem die Erscheinungen des Veränderung liebenden Werdens sind, ist der οὐρανός; hier waltet die Tugend, die im Vergleich zur σοφία unvollkommen ist.[4]) Im Himmel der Quell alles Lebens, die führende Potenz

1) Döring, Wochenschr. f. klass. Philol. 17 (1900) 36.

2) Vgl. Empedokles fr. 119. 121: Nestle Philologus 65 (1906) 545 ff.; Wochenschrift f. klass. Philol. 25 (1908) 1390; Rohde, Psyche II² 187².

3) Vgl. K. Steinhauser, Der Prodigienglaube der Griechen, Diss. Tübingen (1911) S. 7. Zu Alkmaion vgl. Bernays, Ges. Abhandl. I 25; Rohde, Psyche II² 171²; Döring, Gesch. d. griech. Philos. I 149. — Zur pythagoreisch-orphischen Eschatologie vgl. Drexler, Wochenschr. f. klass. Phil. 11 (1894) 734; Maaß, Orpheus S. 276; Gundel, RSVV III 2 (1907) 229 (137); Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1904 S. 992; Norden, Kommentar zu Vergils Aeneis Buch VI (Leipzig 1903) S. 18. Wir hören, daß Philolaos den Mond für bewohnt hielt, aber — und das ist der Unterschied zwischen ihm und Anaxagoras, der diesen Glauben teilte — was dort lebt und wächst, ist größer und herrlicher als auf Erden (Aët. II 30, 1 = Vors. 32 A 20; Döring, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 [1892] 517).

4) Aët. II 7, 7 (Vors. 32 A 16). Eisler will a. a. O. II 550 nach τὴν ἀταξίαν ein Komma setzen und übersetzt: „Im Reiche der himmlischen Ordnung herrsche die Weisheit, im Reiche der werdenden die Unordnung, das eine die vollkommene Tugend, das andere die noch unvollkommene." Aber Eislers Konstruktion ist grammatisch unmöglich.

— welche Anschauung konnte eine bessere Grundlage für den Glauben an die Einwirkung der Gestirne auf die Erde abgeben? Von den älteren Pythagoreern freilich wird er uns durch keine Quelle bezeugt, aber muß man sich die Einwirkung der Gestirne nicht erst physisch gedacht haben, bis man sie mit Empedokles fr. 135 (Vors. 21 B 135: *ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος | αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὐγῆς*)[1]) auf das geistige Gebiet übertragen konnte?

Von späteren Pythagoreern, deren Schriften unter des Philolaos Namen gingen, wird mit klaren Worten ein Einfluß der Gestirne auf die Erdenwelt dargetan: *ἐπεὶ δέ γε καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον, ὡς τὸ κινέον ἄγει, οὕτως διατίθεται, ἀνάγκη τὸ μὲν ἀεικίνατον τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν· καὶ τὸ μὲν νῶ καὶ ψυχᾶς ἀνακώναμα* (Boeckh: *ἀνάκωμα πᾶν* codd. Stob.), *τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς· καὶ τὸ μὲν πρᾶτόν τε δυνάμει καὶ ὑπερέχον, τὸ δ' ὕστερον καὶ καθυπερεχόμενον· τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γενατοῦ, κόσμος.*[2])

So sehen wir auch in dieser Frage der Astrometeorologie, ob man den Gestirnen eine Beeinflussung der Erdenwelt zuschreiben dürfe oder nicht, die beiden Grundrichtungen der vorsokratischen Philosophie sich scharf gegenüberstehen. Die einen kommen der Wahrheit durch unablässiges Forschen auf dem einmal mit Glück und Energie betretenen Pfade immer näher, ja schon einem Milesier war das lösende Wort gegeben, die andern geben der Volksanschauung eine Stütze auf Grund von Gedankengängen, die mehr ästhetischer und religiöser Natur sind.[3])

Es ist begreiflich, daß nur ganz wenige Laien den Glauben an die Einwirkung der Fixsterne auf die Erde unter dem Einflusse der ionischen Philosophen aufgaben. Dem von den Pythagoreern wissenschaftlich weitergebildeten Volksglauben hingen die meisten der Gebildeten an; in das hier bereitgestellte Schema ließen sich vortrefflich alle Vorgänge einfügen. Besonders unter den Ärzten finden wir oft die Ansicht ausgesprochen, daß die Fixsterne ihren Einfluß auf die Luft und somit indirekt auch auf den Menschen geltend machten. Der Fundamentalsatz der Lehre des Hippokrates, den auch andere Ärzteschulen sich zu eigen machten,

1) Die Stelle ist sehr merkwürdig; man wird unwillkürlich an astrologische Theorien erinnert. Daß der Gedanke an astrologische Beeinflussung dieser Kreise nicht allzuschnell abgewiesen werden darf, zeigen die folgenden Ausführungen über Ps.-Hipp. *π. ἑβδομάδων.*

2) Stob. Ecl. I, 20, 2 (Vors. 32 B 21); die hier niedergelegte Anschauung muß aber schon vor Platon in Pythagoreerkreisen verbreitet gewesen sein; denn Platon bekämpft sie Politikos p. 269°. Vgl. Diog. L. VIII 26 f.

3) Vgl. A. E. Haas, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 84 ff.

war auf die Einsicht gegründet, daß es unmöglich sei, die Natur des Körpers zu erkennen ohne Erkenntnis des Weltganzen.[1]) So lesen wir z. B. in der Schrift π. ἀέρων. ὑδ. τόπ. c. 2 (II 14 L.) und Epid. II 670 L. Urteile, die auf solchen Anschauungen beruhen. Besonders instruktiv ist z. B. π. διαίτης I 2 (VI 470 L.): *Ἄστρων τε ἐπιτολὰς καὶ δύσιας γινώσκειν δεῖ, ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου, ἐξ ὧνπερ αἱ νοῦσοι πᾶσιν ἀνθρώποισιν φύονται.* (Vgl. auch π. ἀέρων c. 10 (II 42 L.)).[2])

Einen guten Einblick in die Einzelausführung des Grundgedankens, wie wir ihn vorhin darstellten, gewährt uns die Schrift eines Mediziners, die in der letzten Zeit der Gegenstand eines lebhaften Meinungsaustausches war; ich meine Ps.-Hippokrates *περὶ ἑβδομάδων*. Sie verdient nicht nur darum eine ausführlichere Besprechung, weil sie die einzige uns vollständig erhaltene Schrift aus der Zeit der Vorsokratiker ist, die uns zusammenhängend ein Weltbild als Grundlage der medizinischen Betrachtungen gibt, sondern weil ihr merkwürdiger Inhalt nach mancher Seite hin Aufschlüsse gibt, die für die Erkenntnis der Anschauungen der damaligen Zeit von einiger Wichtigkeit sind.

Roscher[3]) meint, der Verfasser der Schrift wäre an der ionischen Küste Kleinasiens, wahrscheinlich in Milet, zu Hause. Diese Ansicht sucht ihre Stütze wesentlich in der „Weltkarte" im 11. Kapitel der Schrift[4]);

---

1) Wellmann, Fragmentsammlung der griech. Ärzte Bd. I 66. 30, Anm. 41. 130. 201; Fredrich, Hippokratische Untersuchungen S. 4ff.; Hans Weinhold, Die Astronomie in der antiken Schule (Diss. München 1912) S. 82[3]; G. Hofmann a. a. O. S. 34; G. Kaibel, Hermes 29 (1894) 116; W. Capelle, Philol. 71 (1912) 426f.; Arch. f. Kulturgesch. 10 (1912) 7f. Unrichtig urteilt Coray, Traité d'Hippocrate des airs etc. Tom. II p. 8.

2) Vgl. dazu Müller-Steinhart IV 354 und Hugs Kommentar z. Symp. (1876) S. 79; Rettig, Platons Symposion II (1876) S. 174ff., bes. S. 176 mit Wolfs Bemerkung. In der bekannten Stelle Phaidros p. 268[a]—270[a] ist Platon mit Hippokrates über die leitenden Gesichtspunkte der Medizin, die wir im Texte hervorgehoben, einer Meinung.

3) Es kommen hier folgende Schriften Roschers in Betracht:

Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte (Abhandl. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Philol.-hist. Kl. 24, 6 [1906] 44ff. [zitiert als I]).

Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl (Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 28 [1911] [zitiert als II]).

Die neuentdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen...: erschienen im Memnon 5, Heft 3/4 (1912) (zitiert als III).

Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl (Studien z. Gesch. u. Kult. d. Altertums, 6. Heft 3. 4. 1913) = IV.

4) Vgl. Harder, Rhein. Mus. 48 (1893) 444. Der Text ist auch in den Roscherschen Schriften abgedruckt.

zur Widerlegung darf ich jetzt auf die inzwischen erschienenen Ausführungen Bolls in den Neuen Jahrbüchern 31 (1913) 137 ff. verweisen.[1])

Um einen sicheren Standpunkt zu gewinnen, müssen wir uns einen Einblick in das Weltbild des Verfassers verschaffen.

Der Anfang von Kap. 1 lautet in der arabischen Übersetzung: „Die Form der gesamten Welt und aller einzelnen Teile derselben ist von Ewigkeit her so geordnet."[2]) Nachdem der Verfasser eingeschärft hat, daß die Siebenzahl die Welt im ganzen wie auch im einzelnen beherrsche[3]), zählt er die sieben Einzelwelten auf: *μίαν μὲν ἐν πᾶσι τάξιν τὴν τοῦ ἀκρίτου κόσμου ἔξο[δον] ἔχοντος θέρεος καὶ χειμῶνος*[4]); die ununterbrochen zusammenhängende Welt, wie der Araber übersetzt, kommt also an erster Stelle.[5]) Dieser Teil des *κόσμος* wird im 2. Kapitel die

1) Seitdem ist noch hinzugekommen ein kleiner Aufsatz von H. Philipp, Wochenschr. f. klass. Philol. 30 (1913) n. 24; vgl. Boll, ebd. n. 33/34 S. 929.

2) Der Text bei Roscher IV 1 ff. Cod. A(mbros.): *Mundi forma sic omnis ornata est eorumque qui insunt incolarum. Cod. P(aris.): Mundi forma sic omnis ornata est eorumque insunt singulorum.* Harder a. a. O. S. 435 stellt das griechische Original so her: *Τοῦ κόσμου ἡ ἰδέη ἐξ αἰῶνος ὧδε κεκόσμηται*; Ermerins III 533: *Τοῦ κόσμου ἡ ἰδέη οὕτω παντὸς κεκόσμηται.* Beide geben aber die lat. Übersetzung nicht vollständig wieder. Ich schlage darum vor zu retrovertieren: *Ὅλου τοῦ κόσμου ἡ ἰδέη καὶ ἑκάστων τῶν ἐν αὐτῷ ἐόντων ἐξ αἰῶνος ὧδε κεκόσμηται.* Ähnliche Wendungen begegnen bei Anaximenes (Vors. 3 B 2) und Philolaos (Vors. 32 B 1).

3) Am Schluß des Kapitels wird nochmals auf diese „Tatsache" verwiesen: *οὕτως οἱ τῶν ξυμπάντων κόσμοι ἑπταμερέα ἔχουσι τὴν τάξιν.* Bemerkenswert ist der Gebrauch des Wortes *κόσμος*. Im Einleitungssatze des Kapitels bedeutet es die Gesamtwelt, während hier mit *κόσμοι* die Einzelsphären bezeichnet sind, wie auch diese Bedeutung im ersten Gliede der Aufzählung wiederkehrt. Ein Beleg für die letztgenannte Bedeutung bei Plut., de E. in Delph. cap. 11. *Τῶν ξυμπάντων* steht wie bei Anaxagoras fr. 1 (Vors. 46 B 1), wofür fr. 4 (Vors. 46 B 4) der Singular steht.

4) Zugrunde gelegt ist Ilbergs Text bei Roscher II 136 mit den höchst wertvollen Zusätzen Kalbfleischs ebd. S. 137. Boll schreibt statt *μίαν* nach mündlicher Mitteilung *πρώτην* aus ursprünglichem *α'*. Kalbfleisch vermutet, daß es ursprünglich wohl *ἐν πᾶσι* geheißen habe. Diels retrovertiert D. Lit.-Ztg. 32 (1911) 1863 die lat. Übersetzungen *(A: unum quidem ordinem inseparabilis mundi transitum habens aestatis et hiemis. P: unum quidem ordinem in se parvulis mundi transitus habentes estatis hiemis) ἄκριτον κόσμον ἔξοδον ἔχοντος θέρεος καὶ χειμῶνος.*

5) Zum folgenden ist Roscher II 54 ff. zu vergleichen. Boll möchte bei *ἔξοδος θέρεος καὶ χειμῶνος* an die Horen denken, die nach E 749 die Pforten des Himmels hüten (N. Jahrb. 31 [1913] 141). Sommer und Winter kommen also aus den Himmelstoren heraus. Widerspruchsvoll ist beim Hebdomadiker, daß sonst Sommer und Winter von den Gestirnen herbeigeführt werden, also an die 2. Sphäre gebunden sind. „Galenos" versucht in seinem Kommentar (Roscher IV 132) vergeblich, diese Inkongruenz aus dem Wege zu schaffen. Nach Diels, D. Lit.-Ztg. 32 (1911) 1864, läge hier Herübernahme mißverstandener Anaximandrischer *δόξαι* vor. Mir scheint jedoch folgende Erklärung, die sich näher an den Vorstellungskreis des Hebdomadikers hält, wahrscheinlicher: In der Welt ist Kaltes und Warmes, wie z. B. die Haut durch Kälte entstanden ist (cap. 6) und die Luft kühl ist

olympische Welt genannt, die wie die Erde die Eigenschaft der Unverrückbarkeit hat. Aus dem 6. Kapitel, auf das ich noch später zurückkomme, erfährt man, daß diese olympische Welt nach dem arabischen Texte die unendliche Leere ist, die die ganze Welt umgibt, wie die äußere dichte durch Kälte entstandene Haut den Menschen einhüllt. „Galenos" erklärt bei Roscher IV 131 diesen *'Ολύμπιος κόσμος* so: „H. meint mit der äußersten Welt die Welt, die der äußersten Sphäre, der feststehenden, unbewegten, feurigen, die ganz Feuer ist, nahe ist.... Der Treffliche nennt sie die äußerste Welt, weil nichts hinter ihr und jenseits ihrer ist. Sie ist das pure, unvermischte, reine Feuer, und von ihr sind die übrigen Feuer. Die Teile der Welt teilen sich von ihr aus, während sie sich nicht in von ihr verschiedene Teile teilt." Beide Erklärungen heben die Feuernatur des *'Ολύμπιος κόσμος* hervor; außerdem soll er der Ausgangspunkt der Sonderung sein. Roscher zieht II 56 noch die Stelle c. 6 heran: „Dagegen gleicht die Wärme der Sterne und der Sonne in den höchsten Regionen des Alls der Wärme unter der Haut, die unendliche Leere aber (dagegen *inseparabilis soliditas* A), die die ganze Welt umgibt, gleicht der äußeren dichten Haut, welche durch Kälte entstanden ist." Daß dieser *'Ολύμπιος κόσμος* durch Kälte entstanden sei, wie Roscher II 56 annimmt, geht aus den angeführten Worten der arabischen Übersetzung keineswegs hervor. Nun heißt es aber in der lat. Übersetzung *inseparabilis soliditas*. Zur Erklärung zieht er die Galenische Hippokratesglosse heran: *"Ακριτον πάγος· τὸ οἷον ἀδιάκριτον. Εἴρηται δὲ ἐν τῷ Περὶ ἑβδομάδων ἐπὶ τοῦ μετὰ τὸν κόσμον ἤτοι ἀπείρου ἢ οἷον ἀδιατυπωτοῦ κενοῦ.* Diese Glosse stamme aus einer viel korrekteren Überlieferung, als die unsere sei. Es ergebe sich somit die Schwierigkeit, daß die oberste Sphäre entweder

a) der Feuerkreis des Äthers, der Urstoff (*ἀρχή*) der Welt sei, oder

b) das durch Kälte festgewordene, massive, die inneren Sphären wie eine feste Haut oder Schale umschließende Himmelsgewölbe, das zugleich ein *ἀδιατυπωτὸν κενόν* bilden soll.

Für beide Vorstellungen bringt Roscher II 57 f. Belege aus den Vorsokratikern bei. Er entscheidet sich nun so, daß die erste und oberste Sphäre beim Anonymus nach Galens Interpretation

(cap. 8. 10). Kap. 13 ff. sind ganz auf den Gegensatz des Warmen und Kalten gestellt. Ihr Ursprung muß erklärt werden. Die Kälte kommt aus dem (nach pythagoreischer Auffassung [Simpl. *II. οὐρ.* 512, 12, Vors. 45 B 37] kalten) *ἄπειρον*, das gleich ist dem außerkosmischen *κενόν*, die Wärme aus der Fixsternsphäre, die freilich streng genommen die zweite *τάξις* bildet. Dazu würde vorzüglich passen, daß die Welt aus dem *ἄπειρον* die kühle Luft einzieht (cap. 3), wie der Mensch den Atem (*ψυχή* ~ *ψυχρός*).

1. der Äther sei, aus dem sich wie bei Anaximandros die unteren durch Ausscheidungen entwickelt hätten, und

2. der Ursitz der Wärme, des Feuers und Lichtes.

Jenseits dieser Sphäre aber (*μετὰ τὸν κόσμον*: Hipp.-Glosse) sei

3. eine nicht aufgezählte Sphäre der absoluten Kälte zu denken, in der alles fest gefroren und infolge dessen leblos sei.

Um auf den dritten Punkt zunächst einzugehen, so kann nicht im geringsten davon die Rede sein, außer den sieben vom Anonymus genannten Sphären noch eine weitere achte ungenannte anzunehmen. Dagegen spricht nicht nur c. 6, sondern auch die Hippokratesglosse, die, wie auch die nach Roscher entsprechende lat. Übersetzung beweist, auf die 1. Sphäre geht. Was heißt nun aber *μετὰ τὸν κόσμον*? Für die Mehrzahl der griechischen Philosophen sowie für die naive Volksauffassung war die Grenze des *κόσμος* der Fixsternhimmel (= Sphäre 2 des Verfassers *π. ἑβδομάδων*)[1]). Er kann also das Wort *κενόν* = Sphäre 1 mit Recht als *μετὰ τὸν κόσμον* bezeichnen. So fände dieser Teil der Glosse seine befriedigende Deutung. Wie erklärt sich aber *ἄκριτον πάγος* und die lat. Übersetzung *inseparabilis soliditas* neben der „unendlichen Leere" des Arabers? *Ἄκριτον πάγος* hat wohl sicher im Texte gestanden und über der Zeile oder am Rande wurde dann später vielleicht von der Hand eines Kommentators *ἄπειρον κενόν* geschrieben. Leider ist im dritten Kapitel (*περὶ ἀνέμων*) der griechische Text so verderbt, daß man vorderhand von dieser Seite her keine Aufhellung des Widerspruchs zu erwarten hat.[2])

Dagegen wird Roscher mit seiner Vermutung, in den Anfangsworten des ersten Kapitel (s. S. 31) für *ἀκρίτου ἀκρήτου* zu lesen (III 12[1]), Recht behalten. Er weist auf Galenos hin, explanat. voc. Hipp. s. v. *ἄκρητον· τὸ ἄκρατον· οὕτως γὰρ ὀνομάζεται πᾶν τὸ ἀμιγὲς ἑτέρου καὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν διασῳζόμενον εἰλικρινῆ*, ferner auf die oben ausgeschriebenen Worte des „Galen" (vgl. auch Roscher III 35).[3]) Wir werden aber sofort an eine

1) Vgl. Roscher II 58.

2) Doch scheint aus den lat. Übersetzungen und dem Araber, die von *motus vegetans* und *flatus virtutes* sowie vom stärkenden Luftzug reden, soviel deutlich zu sein, daß hier offenbar die Rede ist vom Atmen der Welt. Das ist pythagoreische Lehre (vgl. Aristot. phys. IV 6. 213[b] 22 = Vors. 45 B 30), die schon der älteren Generation der Schule angehört haben muß, da Xenophanes sie ablehnt (Diog. Laert. IX 19 = Vors. 11 A 1 *οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ· ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν*). Auf dem Standpunkt des Xenophanes stand auch Platon, Tim. p. 35[c]. Vgl. Zeller I[5] 436[1]; Gomperz, Griech. Denker I[3] 151; Tannery, Pour l'hist. p. 121; Dümmler, Kleine Schriften I 282; Patin, Jahrb. f. Philol. Suppl. Bd. 25 (1899) 503 zu Parm. fr. 1, 29 (Vors. 18 B 1); Gilbert, Meteorol. Theorien S. 517 ff.

3) Auf keinen Fall war der *Ὀλύμπιος κόσμος* mit Feuer erfüllt, wie „Galen" uns glauben machen will; er hat wahrscheinlich *πνεῦμα* = *ἀήρ* mit *αἰθήρ* ver-

pythagoreische Vorstellung erinnert, die uns Theophrastos-Poseidonios mitteilt bei Aët. II 7, 7 (Vors. 32 A 16): *τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, ὄλυμπον καλεῖ...* Solche Berührungen mit den Pythagoreern werden nicht vereinzelt bleiben.[1])

Kap. 1 fährt der unbekannte Verfasser weiter: *Δευτέραν δὲ τάξιν τὴν τῶν ἄστρων ἀντανγίαν καὶ μάνωσιν ἐοῦσαν θερμοτάτην καὶ ἀρειωτάτην τῆς φύσιος λαμπηδόνα.* Hier fällt vor allem *ἀντανγία* auf. Die nächste Parallele bietet uns Philolaos dar (Aët. II 20, 12 = Vors. 32 A 19). Der Olympos, der das Universum umgürtet und die Elemente in ihrer vollen Reinheit enthält, ist eine selbständige Lichtquelle, von der der Fixsternhimmel und wohl auch die Planeten ihr Licht empfangen. Da diese Lehre nur auf dem Boden der pythagoreischen Weltanschauung gewachsen sein kann[2]), so wird wohl der Verfasser von *π. ἕβδ.* wie auch Empedokles[3]) von den Pythagoreern beeinflußt sein. Aber der Anonymus hat uns von der Lichtquelle gar nichts mitgeteilt und es ist auch fraglich, ob er eine solche angenommen hat — denn wo hätte sie in seinem so genau von der Siebenzahl bestimmten System Platz? Er hat eben seinen Bau mit Steinen aufgeführt, die aus einem andern Gebäude stammen, unbekümmert darum, ob sie sich in sein Werk organisch

---

wechselt, der oft an Stelle von *πῦρ* stand, z. B. Anaxagoras: *ὀνομάζει γὰρ αἰθέρα ἀντὶ πυρός* (Vors. 46 A 78). Mehr bei Kranz, Index zu Diels, Vors. Bd. III 22, 26 ff., besonders 23, 46.

1) Sie scheinen mir auch in der Terminologie des Hebdomadikers gleich zu Anfang des 6. Kapitels vorzuliegen. Es begegnet uns hier das Schlagwort *ἀπαθής (impassibilis)* von der Erde gebraucht, von der gesagt wird, sie sei der Bewegung wie des „Leidens" unfähig. Bewegung ist also fast identisch mit *πάθος*. So ist in der pythagoreischen Gegensatztafel (Vors. 45 B 5) *ἠρεμοῦν* dem *κινούμενον* entgegengesetzt und der unbekannte Pythagoreer (32 B 21) sagt: *ἀνάγκη τὸ μὲν κινεόμενον τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν.* Daß beim Hebdomadiker der pythagoreische Gegensatz zwischen superlunarer und sublunarer Welt, der ihm, nach seiner Terminologie zu schließen, bekannt ist, nicht rein durchgeführt ist, rührt davon her, daß auch der *Ὀλύμπιος κόσμος* in Ruhe ist, dadurch aber der strenge Dualismus aufgehoben ist, und vor allem, daß er ein verbindendes Mittelglied, den Mond, kennt, der bei ihm die Rolle der parmenideischen *δαίμων* spielt (vgl. Beilage V).

2) Aristot. de caelo B 13, 293ª 18 ff. (Vors. 45 B 37): *πολλοῖς δ' ἂν καὶ ἑτέροις συνδόξειε μὴ δεῖν τῇ γῇ τὴν τοῦ μέσου χώραν ἀποδιδόναι, τὸ πιστὸν οὐκ ἐκ τῶν φαινομένων ἀθροοῦσιν ἀλλὰ μᾶλλον ἐκ τῶν λόγων. τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξύ, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας.* Aus Vorstellungen solcher Art erwuchs die Ansicht, daß alles Feuer im Umkreis (nach den späteren Pythagoreern im Mittelpunkt) des Alls konzentriert sein müsse, so daß also den Gestirnen kein eigenes Licht mehr zukam.

3) Aët. II 20, 13 (Vors. 21 A 56), dessen Bericht aber an starker Unklarheit leidet.

einfügen. Daß der Hebdomadiker die sieben Planeten kennt[1]), macht wiederum Beeinflussung durch die Pythagoreer wahrscheinlich[2]); denn dort wurde diese Lehre ausgebildet und wohl auch lange Zeit innerhalb der Schulgrenzen als Geheimnis gehütet, da die Philosophen des 5. Jahrh. nichts von ihr wissen; wer mit ihr vertraut ist, muß also dem pythagoreischen Schulverbande nahestehen.

Daß der Verfasser Sonne und Mond[3]) einen Einfluß auf die Welt zuschreibt, ist weiter nicht auffällig; aber er schreibt eine Einwirkung auf die Erde auch den Fixsternen zu: *ἡ δὲ σελήνη μέση οὖσα συναρμόζει αὐτά· τἆλλα πάντα ἐν ἀλλήλοισι ζῶντα καὶ δι' ἀλλήλων διιόντα αὐτὰ ὑφ' ἑωαυτῶν καὶ ὑπὸ τῶν ἀεὶ ὄντων ῥηιδίως κινεῖται.* Boll, dem ich die Gestaltung des Textes entnehme, fügt a. a. O. S. 142 hinzu: Das „Ewige" sind die Sterne, die die Luft und das Wasser, die Witterung beeinflussen, während sie selber, die Sterne, sich selbst bewegen.[4]) Doch geht der Verfasser von *π. ἑβδομάδων* noch weiter, da er dem Arktur auch einen Einfluß auf das seelische Leben zuschreibt. Leider ist aber diese Stelle in der Überlieferung verdorben. Da der griechische Text fehlt, sind wir auf die beiden lateinischen Übersetzungen und den Araber angewiesen. Ich gebe den Text nach Roscher IV 12:

---

1) Vgl. Boll, N. Jahrb. 31 (1913) 143f.

2) Über die Kosmologie der Pythagoreer vgl. Döring, Arch. f. Gesch. d. Phil. 5 (1892) 503 ff.; Gesch. d. griech. Philosophie Bd. I S. 50 ff., 108 ff., 137 ff., 152 ff. Patin erhebt Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. Bd. 25 (1899) 621 prinzipiellen Einwand, aber von der philolaischen Kosmologie als der eigentlich pythagoreischen zu reden, wie er tut, geht doch nicht an. Die einzelnen Phasen innerhalb der pythagoreischen Philosophie müssen so scharf wie möglich voneinander geschieden werden. Hätte Roscher II 57^{103} diese Regel beachtet, so hätte er die enge Berührung des Hebdomadikers mit den Pythagoreern nicht übersehen können. — Daß der Verfasser von *π. ἑβδ.* von der Sphärenharmonie schweigt, ist begreiflich; er müßte ja jedem Planeten eine eigene Sphäre geben und käme damit auf mehr als sieben *κόσμοι*. Gleichwohl kennt er die Anschauung des *κόσμος* als musikalischer Harmonie; vgl. Beilage V.

3) Über den Mond beim Verfasser von *π. ἑβδ.* vgl. Beilage V. In Kap. 6 wird der Mond in Beziehung zum Verstand gesetzt; dazu vgl. man Selene *πάνσοφος* hymn. orph. 9, 10. Den Verstand des Mondgottes Sin preisen babylonische Hymnen und Gebete, vgl. Jastrow, Relig. d. Babyl. I 229. 438. 440.

4) Daß hier hervorgehoben wird, die Gestirne bewegten sich von selbst, scheint mir ebenfalls für des Verfassers Abhängigkeit von den Pythagoreern zu sprechen. Sehr lehrreich hierfür ist der Bericht des Hippol. refut. I 15 (Vors. 38. 1) über den Pythagoreer Ekphantos: *κινεῖσθαι δὲ τὰ σώματα μήτε ὑπὸ βάρους μήτε πληγῆς, ἀλλ' ὑπὸ θείας δυνάμεως, ἣν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει. τούτου μὲν οὖν τὸν κόσμον εἶναι ἰδέαν, δι' ὃ καὶ σφαιροειδῆ ὑπὸ θείας δυνάμεως γεγονέναι.* Nach der Lehre der jonischen Philosophen ist aber die Gestirnbewegung veranlaßt durch äußere Gewalten, wie z. B. den Umschwung oder die Winde.

A(mbrosianus).	P(arisinus).	Arabische Übersetzung.
Arcturius autem fervoris in homine operationem quaestula enutrita.	*ero. Hos autem fervores in omnem operationemque e sole nutrita.*	Der Arktur hat Beziehung zu der Tätigkeit des Zorns im Menschen und nährt ihn, welcher von der Sonne herrührt.

„Galen" hat den Wortlaut und Sinn der Stelle nicht verstanden[1]), er kann uns deshalb auch bei der Erklärung nicht zu Hilfe kommen. Um zum rechten Verständnis der Worte zu gelangen, müssen wir den Aufbau des Kapitels ins Auge fassen:

I. „Tiere und Pflanzen auf der Erde haben eine Wesensbeschaffenheit, die derjenigen des Alls gleicht". Mit dem steinigen, festen Bestandteil der Erde werden die Knochen verglichen, die eigentlich erdigen Bestandteile, die sich um sie herumlegen, mit dem Fleische.

II. Das Flüssige im Körper in seinen verschiedenen Erscheinungen (Mark, Gehirn, Sperma, Blut, vesica, longabo, Feuchtigkeit der Eingeweide) mit der Feuchtigkeit und Wärme (vgl. c. 1 *ἐνεὸν τούτοισι θερμόν κτλ.*) in der Erde, dem Wasser in den Flüssen, Sümpfen, dem Meere.

III. Die Luft entspricht dem Atem des Menschen.

IV. Der Mond wird in Beziehung gesetzt zum Sitz des Verstandes.

V. Bei der Wärme wird die in den Eingeweiden und Adern des Menschen befindliche in Beziehung gesetzt zu dem Teil der Sonnenstrahlen, die sich mit der Erde verbinden, die Wärme unter der Haut aber mit der Wärme der Sterne und der Sonne in den oberen Regionen des Alls.[2])

VI. Es folgt die Stelle, wo Arkturos, der Repräsentant der Fixsterne, in Beziehung gesetzt wird zu den *fervores* im Menschen.

VII. Die Haut des Menschen entspricht dem umgebenden *κενόν*.[3])

---

1) Vgl. Roscher IV 138.

2) Es braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß sich nach dieser Stelle der Hebdomadiker bestimmtere Begriffe von der Gestirnwelt gemacht hat, als Roscher annimmt.

3) Roscher teilt das Kapitel anders ein, weiß aber mit den Teilen V ff. nichts rechtes anzufangen. Auch II 89 ff. behält er diese Einteilung bei. Er zerreißt das Kapitel in zwei Teile, von denen der erste in sieben Abschnitte gegliedert wird, der zweite aber, der von der Wärme und Kälte handeln soll (so auch IV 11) ohne Gliederung bleibt. Durch die von Boll, Aus der Offenb. Joh. S. 59. 144 beigebrachten Parallelen hat sich indessen gezeigt, daß der Hebdomadiker zwei Siebenerschemata zusammengearbeitet hat: ein altes, auf den vier Elementen aufgebautes, wobei aber das Feuer noch nicht in seine einzelnen Erscheinungsformen zerlegt war, und ein neues, aus der pythagoreischen Schule entnommenes, das

Es ist der Aufbau nach den vier Elementen, nur daß zur Erreichung der Siebenzahl die Sphäre des Feuers in drei Teile, den des Mondes, der Planeten, der Fixsterne zerlegt wird. Roscher hat zwar darauf hingewiesen, daß man auch außerhalb der Pythagoreerkreise das menschliche Leben nach Hebdomaden einteilte, sieben Vokale annahm, in der Medizin viel mit der Siebenzahl argumentierte, aber den κόσμος nach der Siebenzahl zu ordnen, scheint mir im Hinblick auf die Einzelheiten der dekadischen Gliederung der Welt bei Philolaos wiederum auf die Pythagoreer hinzuführen. Aus Pythagoreerkreisen wird auch Poseidonios im Timaeuskommentar (bei Theon Smyrn. p. 103, 18 ff. H.) den Aufbau der Welt nach der Siebenzahl übernommen haben.

Nun könnte man ja daran denken, *fervores* mit Hitze zu übersetzen, so daß also die Stelle nach der von mir vorgeschlagenen Änderung etwa lauten würde: *Arcturus autem fervores in homine operatur, qui e sole nutritur*; griechisch: Ἀρκτοῦρος δὲ θερμότητα ἐν ἀνθρώπῳ ἀπεργάζεται, ὃς ὑπὸ ἡλίου τρέφεται; deutsch: Arktur aber verursacht im Menschen (der von der Sonne stammt) die Hitze. Das ὅς bekäme damit fast den Sinn von ὅτι. *Fervor* sowie θερμότης kann in eigentlicher und übertragener Bedeutung stehen. Eigentliche Bedeutung anzunehmen verbieten uns die vorausgegangenen Darlegungen, die ja bereits die Wärme in ihrer verschiedenen Art auf ihre Quellen zurückgeführt haben; auch würde sich als Erreger des Fiebers, wenn etwa damit fervores gemeint sein sollte, doch am ersten Sirius und nicht Arktur geboten haben. *Fervores* (θερμότης) steht also in übertragener Bedeutung = Zorn. Dazu paßt, daß auch von späteren Astrologen Arktur in Beziehung zum Planeten Mars gesetzt wird, der bekanntlich Erreger des θυμοειδές ist.[1]) Damit wären unzweifelhaft beim Hebdomadiker astrologische Gedankengänge festgestellt, allein es muß natürlich unsicher bleiben, welcher literarische Zusammenhang stattfindet. Der Vergleichspunkt zwischen dem Planeten Mars und dem Arktur liegt in der rötlichen Farbe (ὑπόπυρρος heißt der Arktur bei Ptolem. Synt. VII ed. Heib. II 50, 17) und diese paßt zum Zorn, dessen erhitzende Wirkung der Verfasser hier hereinzieht. Sehr interessant ist die Bemerkung *qui* (sc. homo) *e sole nutritur*. Nach

---

den ganzen Makrokosmos zu dem ganzen Mikrokosmos in Beziehung setzte, dabei entsprechend den inzwischen gemachten Fortschritten in der Astronomie das Feuerelement in die drei Sphären des Mondes, der Sonne (mit Planeten) und Fixsterne zerlegte, wozu dann noch das κενόν kam. Dafür wurde das alte Siebenerschema kürzer zusammengedrängt. Der ganze Makrokosmos soll doch mit dem ganzen Mikrokosmos verglichen werden.

1) Ptolem. Tetrab. I 9 p. 26, 14 und darnach Hephaestio Theb. I 4 p. 70, 11 Engelbrecht.

Kap. 10, das von der Einteilung der Seele in sieben Teile spricht, ist der erste Teil der Seele die Wärme, die in sieben Tagen die Form des Embryo bildet. Auf die Quelle dieser Anschauung führt uns Parmenides, der nach D. L. IX 22 (Vors. 18 A 1) behauptete: *γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι· αἴτια δὲ ὑπάρχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ἐξ ὧν τὰ πάντα συνεστάναι.* Hier stehen natürlich *θερμόν* und *ψυχρόν* für die beiden *μορφαί* Licht und Dunkel.[1]) Damit haben wir wiederum die Pythagoreer als für den Hebdomadiker richtunggebend festgestellt. Ich nehme also keinen Anstand, auf die von Roscher IV 115 scharf abgelehnte Annahme Ermerins zurückzukommen, derzufolge das Weltbild des Hebdomadikers von der pythagoreischen Schule beeinflußt ist. Ich stelle nochmals die Gründe zusammen, die mich dazu veranlassen:

1. Der Aufbau der Welt nach der Siebenzahl (vgl. die Rolle der Zehnzahl bei Philolaos).

2. Die Vorstellung vom umgebenden *κενόν*, vom Atmen der Welt, von der *ἀνταύγεια* der Gestirne, der Terminus *Ὄλυμπος*, Kenntnis der Planeten, Anklänge an die Deutung kosmischer Verhältnisse nach Analogie der Musik[2]), Beseeltheit der Gestirne.

3. Die Abstammung des Menschen von der Sonne.

4. Weitere Anfänge astrologischen Glaubens.

So scheint mir die Schrift zeitlich am besten in den Zeitraum von 450 v. Chr. bis 400 v. Chr. einzureihen zu sein.[3])

Überblicken wir noch einmal die Arbeit der Vorsokratiker an unserm Problem! Welche Fortschritte wurden durch die ionischen Naturforscher bis auf Demokritos in der Erkenntnis der Beziehungen der Gestirnwelt zur Erde erzielt! Die Motive, die sie zur Leugnung einer Einwirkung der Gestirne auf die Atmosphäre bewogen, waren, um dies noch einmal kurz zu wiederholen, folgende:

1. Die Gestirne sind dem Stoffe nach von der Erde nicht verschieden. Ihre Bewegungen dürfen nicht aus einer Beseelung erklärt werden, da sie sich mechanisch vollziehen. Die Gestirne sind nicht göttlich, üben also auch nicht die Wirkung von Göttern aus.

2. Die Gestirne sind so weit von der Erde entfernt, daß kein Einfluß von ihnen auf sie gelangen kann.

---

1) Von der Lesart *ἡλίου*, die auch Diels beibehalten hat, abzugehen, ist kein Grund vorhanden (vgl. auch Karsten bei Zeller I^5 578^1).

2) Vgl. Beilage V, wo näheres über diese Vorstellung zu finden ist.

3) So auch Ilberg, Griech. Studien für Lipsius S. 33, vgl. 29. 39; Wellmann, Fragm. d. griech. Ärzte I 43; Fredrich, Hippokratische Untersuchungen S. 7, vgl. auch S. 227.

3. Die Erde ist eine Kugel, die mitten im Weltall schwebt, losgelöst vom Himmel.

4. Die meteorologischen Erscheinungen sind auf mechanische Ursachen in der Atmosphäre oder der Erde zurückzuführen und stehen mit der Gestirnwelt in keinem Zusammenhang.

Demgegenüber wurde die Volksanschauung, die an einen Zusammenhang zwischen dem Himmel, d. h. der Gestirnwelt, und der Erde glaubte, und naiv eine *συμπάθεια* des Irdischen und Himmlischen annahm, vertieft und wissenschaftlich fundamentiert durch die Philosophie der Pythagoreer. Ihre Motive sind:

1. Die Gestirne sind beseelt, der Vernunft teilhaftig, göttlich. Darum ewig und unsterblich.

2. Im Himmel ist das Reich der Ordnung, der *ἀπάθεια*. Die Erde ist das Reich der Vergänglichkeit, des Werdens.

3. Die Vorgänge auf der Erde werden durch die Gestirne beeinflußt.

Wie sich diese Gegensätze, zwischen denen keine Versöhnung möglich war, in der philosophischen Arbeit der folgenden Jahrhunderte fortsetzten, welche Bereicherung und Umwandlung die Motive dabei erfuhren, soll im 3. Kapitel gezeigt werden.

ANHANG I (zu S. 20). ZU ANAXIMANDROS KOSMOLOGIE

R. Eisler a. a. O. I 90[3] weist darauf hin, daß sich diese Anordnung auch in Persien findet und wohl von hier über Kleinasien von den Griechen übernommen wurde (Boll macht mich darauf aufmerksam, daß den Belegstellen Eislers noch das Zeugnis des Diodor II 30, 6 für Babylon hinzuzufügen ist). H. Diels hat sich Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 228 ff. um eine Veranschaulichung des Anaximandrischen Weltgebäudes bemüht, jedoch ohne allen Zweifel zu beseitigen. Jedenfalls geht es auf keine Weise an, mit Tannery, Pour l'histoire p. 91. 93 das dritte Himmelsrad auf die Milchstraße zu beschränken. Wo bleiben die andern Fixsterne? Gerade deren Einordnung in das kosmologische System des Anaximander bereitet die größten Schwierigkeiten. Diels hat darauf hingewiesen, daß des Milesiers Spekulation ihren Ursprung in älterer Kosmologie habe (vgl. Θ 16 und Hes. Theog. v. 722); Gilbert hat aber a. a. O. S. 275 f. aus diesen Stellen m. E. falsche Folgerungen gezogen; er sagt: „Darf man annehmen, daß nach ältestem Glauben Himmel und Erde die Enden der Welt bezeichneten, so daß die Erde nach unten die Welt abschloß, so zeigt schon Homer (nämlich Θ 16), daß die Spekulation über diese untere Grenze hinüberging. Denn wenn er die Entfernung vom Himmel bis zur

Erdoberfläche ebensogroß annimmt, wie diejenige von der untern Erdfläche bzw. vom Hades bis zum Tartarus, so ist das so zu verstehen, daß er der allein sichtbaren Halbkugel des Himmelsfirmaments eine ebensogroße Halbkugel nach unten zufügte, in deren innerem Hohlraume die Erde schwebte." Auch Diels a. a. O. S. 232 spricht von einer untern Halbkugel. Wäre aber diese Vorstellung jenen Dichterstellen entsprechend, so müßte man annehmen, daß diese Auffassung so weit durchgedrungen wäre, daß sie nicht neu hätte entdeckt werden müssen. Die Texte nöti gen uns aber keineswegs zu dieser Auslegung, die uns freilich unwillkürlich in den Sinn kommt, da wir von Kind auf mit der Vorstellung der Weltkugel vertraut sind. Homer und Hesiod werden sich weder über die Form der oberen noch über die untere Hälfte genaue Vorstellungen gemacht haben. Die Erde kann auch nicht, wie Gilbert will, im inneren Hohlraum schweben, da sie diesen Hohlraum ja völlig durch ihre ῥίζαι ausfüllt. Im Archiv f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 28, wo Gilbert das gleiche Thema berührt, spricht er nicht von einer untern Halbkugel.

ANHANG II (zu S. 21). DAS VERHÄLTNIS DER IONISCHEN PHILOSOPHEN ZUM VOLKSGLAUBEN

Döring a. a. O. I 37 weist ganz richtig darauf hin, wie groß der Bruch Anaximanders mit der Volksreligion war. Wie kann angesichts dieser Tatsache Steinhauser in seiner Diss. Der Prodigienglaube und das Prodigienwesen der Griechen (Tüb. 1911) S. 5 behaupten, die ersten griechischen Naturphilosophen hätten sich oft wenig um die Volksanschauungen gekümmert? Er nimmt an, sie hätten sich allein für die physikalischen Probleme an sich interessiert und scheidet zwischen „Mathematikern" und „Praktikern". Aber nicht erst in einer späteren Entwicklung beschäftigten Naturereignisse das religiöse Gefühl, wie Steinhauser a. a. O. glaubt, sondern schon gleich von Anfang an. Griff denn nicht die Naturforschung eines Anaximandros tief in die religiösen Vorstellungen ein? Ist sich nicht Herakleitos seines Gegensatzes zum Volksglauben deutlich bewußt? Wenn ich auch Joëls Aufstellungen in seinem geistvollen Buche „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik" für verfehlt halte, so hat er doch in glänzenden Ausführungen gezeigt, daß die Auffassung der Vorsokratiker als reiner, weltentrückter Gelehrter ganz verkehrt ist. Wenn Döring auch ganz richtig Anaximanders gegensätzliche Stellung zum Volksglauben hervorgehoben hat, so verstehe ich nicht recht, was er a. a. O. mit den Worten meint: „Entsprechend dieser rein naturwissenschaftlichen Grundrichtung seines Denkens hat er denn auch die Götter-

namen auf die Gestirne übertragen. Er bedurfte keiner übernatürlichen Persönlichkeit (Cic. n. d. I § 25, Diels Dox. 302)." Einmal nämlich entspricht es der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise viel eher, die Natur und ihre Erscheinungen zu entgöttern, zu mechanisieren, und tatsächlich hat ja auch die Naturwissenschaft auf Grund dieser Denkrichtung die Gestirne jeglicher Göttlichkeit entkleidet. Daß Cic. n. d. I § 25 ein unzuverlässiges Zeugnis ist, wurde schon angedeutet. Darum kann ich Capelle, Archiv f. Kulturgesch. 10 (1912) 12 nicht zugeben, daß Anaxagoras, abgesehen von den Atomisten, der einzige namhafte griechische Naturphilosoph sei, der die Gestirne nicht für göttliche Wesen, sondern für nichts als glühende Metallklumpen hielt. Ich muß darum auch J. Bernays widersprechen, der Abh. Berl. Ak. d. Wiss. 1882 S. 44 sagt, die Gestirne seien z. T. erst in den Philosophenschulen mit göttlicher Würde bekleidet worden. Die Philosophenschulen, die Bernays hier im Auge hat, entnahmen ihre Ansicht dem Volksglauben. Das hätte Capelle Philol. 71 (1912) 431[46] nicht außer acht lassen sollen (vgl. Gundel, RGVV III [1907] 204 [112]). Es ist auch nicht so ohne weiteres richtig, daß erst mit dem Erstarken der Philosophie die orientalische Ehrfurcht vor der Sternenwelt auch in weitere griechische Kreise gedrungen sei. Im Gegenteil, gerade als die philosophische Forschung zum Niedergang eilte, griff die Astrologie immer mehr um sich.

ANHANG III (zu S. 22). DIE GOTTESLEHRE DES ANAXIMENES

H. v. Arnim sagt (Kult. d. Gegenw. I 5 S. 122): „Weil er (Anaximenes) die Luft als Lebensprinzip und Geist auffaßt, hat er sie als Gottheit bezeichnet und, wie es scheint, auch eine Mehrheit luftiger Einzelgötter angenommen". v. Arnim stützt sich vermutlich auf Aug. de civ. d. VIII 2 (Vors. 3 A 10): *iste (Anaximander) Anaximenem discipulum et successorem reliquit, qui omnes rerum causas aëri dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre ortos credidit.* Augustin will sagen, daß die Gottheit nicht wie bei den Christen die Materie schaffe, sondern ein Erzeugnis der Materie sei (vgl. Krische a. a. O. 56). So wenig aber die Erde, die aus der Luft hervorging, „luftig" ist, ebensowenig brauchen es die Götter zu sein. Aëtius I 7, 13 (Vors. 3 A 10) führt nicht weiter, da der begründende Zusatz nicht, wie Döring a. a. O. 44 annimmt, auf Anaximenes selbst zurückgeht, sondern sich durch Vergleich mit Aët. I 7, 11 (Vors. 1 A 23), als späteres Interpretamentum erweist (vgl. Krische a. a. O. 54). Einen neuen Versuch hat O. Gilbert gemacht (Arch. f. Rel.-Wiss. 13 [1910] 313). Er geht

aus von Hippol. Ref. I 7 § 1 (Vors. 3 A 7): *ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων* und argumentiert so: Da die Worte *τὰ γινόμενα—ἐσόμενα* schon alles umfassen, was existiert oder je existieren wird, so könne man in den Worten *καὶ θεοὺς καὶ θεῖα* nicht etwas Neues und Weiteres erkennen; diese Worte können nur als Erklärung jener vorausgehenden Worte verstanden werden. Die *θεοὶ καὶ θεῖα* seien die erste Entwicklungsphase des *ἀήρ* = *ἀπόγονοι* = Elemente, aus denen *τὰ λοιπὰ* d. h. die Einzeldinge hervorgehen. Als Bestätigung diene Cic. Ac. II 37, 118 (Vors. 3 A 9) und Aug. de civ. Dei VIII 2 (Vors. 3 A 10). Ich halte diesen Weg für ungangbar. Schon Roeper hat (Philol. 7 [1852] 617) darauf hingewiesen, daß es dem Bischof weniger um eine konzinne Darstellung der Dogmen in ihrem inneren Zusammenhang, als vielmehr darauf ankam, solche Lehrsätze besonders hervorzuheben, die geeignet waren, die Haeretiker als Plagiatoren der alten heidnischen Philosophen darzustellen. Was Hippolytos hat sagen wollen, erkennen wir am besten, wenn wir zunächst Simpl. Phys. 24, 26 (Vors. 3 A 5), der aus Theophrastos schöpft, ins Auge fassen und uns dann von Roeper weiter leiten lassen. Theophrastos berichtet hier, daß nach Anaximenes die Luft als *ἀρχή*, wenn sie sich verdünnt, zu Feuer, wenn sie sich verdichtet, zu Wind wird. Im weiteren Verdichtungsprozesse entstehen Wolken, Wasser, Erde, Steine. „Aus diesem das Andere" (*τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων*). Damit ist in Übereinstimmung Cic. Ac. II 37, 118 (Vors. 3 A 9), nur daß Ciceros Bericht schärfer die Elemente in Empedokleischer Weise herausarbeitet, die bei Anaximenes noch nicht so streng gesondert waren. Nunmehr hören wir den Kirchenvater! Er sagt, nach Anaximenes ist der *ἀὴρ ἀρχή*, d. h. nicht nur die gegenwärtige Weltordnung (*τὰ γιγνόμενα*) ist aus ihm hervorgegangen, sondern er war auch der Ursprung aller früheren Welten (*τὰ γεγονότα*) und wird auch alle zukünftigen (*τὰ ἐσόμενα*) aus sich hervorbringen. Da aber für den Kirchenvater Göttliches und Weltliches von Natur geschieden waren und das Natürliche am letzten Ende eine Kreatur Gottes war, fügt er hinzu, daß auch die Götter und das Göttliche aus dem *ἀήρ* hervorgingen, alles übrige aber (d. h. außer dem Göttlichen) aus den *ἀπόγονοι* des *ἀήρ* hervorgehe. Die *ἀπόγονοι* sind Feuer, Wolken, Wasser, Erde, Steine; wie es Anaximenes damit im einzelnen gemeint hat, ersehen wir am deutlichsten aus Ps. Hipp. *π. ἑβδ.* c. 6 (siehe S. 30 f.). *τὰ λοιπά* entspricht *τὰ δὲ ἄλλα* bei Simplicius und *omnia* bei Cicero. Ich bin auch nicht mit Gilbert einverstanden, wenn er die ionische Spekulation als eine Rechtfertigung des Volksglaubens hinstellen will (a. a. O. S. 332). Denn die Götter des Volksglaubens nahmen unter

den Händen der ionischen Philosophen ganz andere Gestalt an, die überhaupt nur soviele gelten ließen, als sich mit ihren Anschauungen vertrugen, die andern aber übergingen oder leugneten, ja deren Geistesrichtung auf Elimination des Göttlichen hindrängte (v. Wilamowitz, Homerische Unters. S. 214. 218).

ANHANG IV (zu S. 23). ZU HERAKLITS GESTIRNLEHRE

Heraklits Gestirnlehre ist die der Naturvölker (vgl. Usener, Götternamen S. 288; Sintflutsagen S. 130ff.; Boll, P.-W. VI 2408; hierzu interessante Parallelen bei Frobenius, die Weltanschauung der Naturvölker S. 380 [als Glaube der Basuto]). Zu seinem Weltbild vgl. man Brieger, Hermes 39 (1904) 222; H. v. Arnim, GGA 1910 S. 441. O. Gilbert, Neue Jahrbb. 23 (1909) 169 u. Archiv f. Relig.-Wiss. 13 (1910) 325 erblickt für Heraklit die höchste Manifestation des göttlichen Feuers in der Sonne, deren Kraft und Zeitmaße die entscheidende Norm für alles Wirken schaffen: „In ihr setzt die Weltvernunft eine Hypostase ihrer eigenen Wesenheit, der sie die Aufsicht und Sorge für das Gedeihen alles Lebens überträgt. Sie bestimmt in der von ihr eingehaltenen Norm ihrer zeitlichen Wandlungen das irdische Leben." Er stützt sich hauptsächlich auf fr. 100 (Vors. 12 B 100), wo aber nur die letzten Worte *ὥρας, αἳ πάντα φέρουσιν* auf Heraklit zurückgehen (Zeller I^5 685^5). Herakleitos erkannte zwar, wie schon Anaximenes, daß die Sonne für die Wandlungen der Atmosphäre und als Lichtquelle von entscheidender Bedeutung ist; ihr aber die Bedeutung zuzusprechen, die Gilbert ihr beilegen will, hindern uns die sonstigen Vorstellungen des Ephesiers von der Sonne. Das Feuer allgemein ist die regierende ausschlaggebende Macht; ihm hat Herakleitos alle die Prädikate erteilt, die es zu dieser Aufgabe befähigen (fr. 30); von ihm ist die Sonne zwar ein wichtiger, aber eben doch nur ein Teil (Zeller I^5 685). Als einen Beleg für seine Ansicht führt Gilbert Macrob. in Somn. Scip. I 20, 3 an, wo es vom Sol heißt *„quem Heraclitus fontem caelestis lucis appellat."* Diese Stelle ist nichts als eine durch Macrobius Sonnentheorie eingegebene Verbreiterung von fr. 99; Diels hat sie auch in die Fragmentsammlung der Vorsokratiker nicht aufgenommen. Immerhin mußte Heraklits Lehre die Bedeutung der Sonne stärken. Trotzdem reicht das nicht aus, sie mit Dieterich Abraxas S. 54 f. zur Quelle von Sophocl. fr. 1017 zu machen, wo Helios *γεννητὴς θεῶν καὶ πατὴρ πάντων* nach der Lehre der *σοφοί* genannt wird. Dieterich weist darauf hin, daß Euripides die Sonne *πῦρ* genannt habe; das taten aber alle Griechen mit Ausnahme von Aristoteles und seiner Schule. Zu der im

Sophoklesfragment der Sonne gegebenen Stellung fehlt der Sonne Heraklits die Ewigkeit. Dümmler, Akademika S. 138 (vgl. Proleg. zu Platons Staat S. 33) dachte sich die Lehre der σοφοί zurückgehend auf die Schule des Diogenes von Apollonia, nach der die Sonne Sitz des feinsten Äthers und αἴτιον aller Dinge ist. Doch hat das Fragment mythologischen Charakter, für den diese Erklärungsversuche zu schwach sind. Nicht ganz gleichwertige Parallelen Soph. OR v. 660, Aristoph. Nub. v. 573ff. In der Verzweiflung erklärte man das Sophoklesfragment für unecht; so Bernhardy, Griech. Lit. Gesch. II 2^3 333, der nicht bedachte, daß Sophokles hier nur referiert; Rapp in Roschers Myth. Lex. I 2 S. 2024; Nauck FTGr.^{2} p. 355, der das Fragment unter die spuria et dubia stellt. Aber M. Haupt sagt Opusc. III 2, 319 mit Recht: *nimiam sibi sapientiam adrogat, qui Sophoclis esse negat versus.* Die Überlieferung ist unverdächtig; sie geht auf einen jüngeren Stoiker zurück (Maaß, Aratea p. 33f.). Wir müssen uns die σοφοί vom Orient beeinflußt denken; die beste Parallele bietet Julian v. Laodicea Cat. cod. astr. I 136, 1f.; vgl. Bouché-Leclercq, l'Astrologie grecque p. 117; Cumont, Les religions orientales p. 297 nr. 80; Gruppe, Hdb. S. 1167). Zu diesem Resultate kam ich unabhängig von Eisler, der a. a. O. II 361^4 als Ausgangspunkt orphisch-pherekydeische Gleichsetzung von Helios und Zeus annimmt (zu Pherekydes vgl. aber Gilbert, Arch. f. Relig.-Wiss. 13 [1910] 319). Ideler, Komment. zu Aristot. Meteorol. II 278 interpretiert unrichtig Eurip. Orest. 1005ff. Pr.-W., wie die diesen folgenden Verse lehren.

III. KAPITEL

VON PLATO BIS PLOTIN

Die naturwissenschaftliche Forschung der Vorsokratiker hatte sich mit Vorliebe der Astronomie zugewandt. Lebhaft wurden, wie wir Platon Phaed. p. 96[a] ff. entnehmen, die Probleme erörtert, die sich auf die *πάθη περὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν* bezogen, die sich *περὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, τάχους τε πέρι πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν* drehten. Platon, der erst in späteren Jahren, wie es scheint, durch Eudoxos Fühlung mit der jonischen Naturwissenschaft gewann[1]), hat diesen mathematisch-astronomischen Problemen stets seine Aufmerksamkeit zugewandt und sie mächtig gefördert. An der Neigung zur astronomischen Forschung hatte seine Frömmigkeit starken Anteil. Seinem religiösen Postulate genügten eigentlich nur die ewigen, unveränderlichen, mit Vernunft begabten, keiner Leidenschaft unterworfenen Gestirngötter.[2]) Daher auch seine unerbittliche Strenge gegen alle diejenigen, die das Dogma von der Göttlichkeit der Gestirne zu untergraben suchten (Legg. XII p. 967 und Buch X). Umsomehr verdient Platon unsere Bewunderung, daß er trotzdem die gewöhnliche Auffassung der Astronomie ablehnt, der die Erhabenheit dieser Wissenschaft auf der Verwechslung des begrifflich und des sinnlich-räumlich Höheren beruhte (Rep. p. 527[d]). Für ihn ist die Astronomie die Wissenschaft vom bewegten Körper (Rep. p. 528[a]); sie soll den Menschen dazu anleiten, seinen Geist aus der Welt der Sinne herauszuführen, ihn zur Anschauung der Ideen fähig zu machen. Ihre Aufgabe besteht darin, die wahren Bewegungen der Gestirne, die Gesetze, nach denen sie sich vollziehen, kennen zu lehren und ihre Harmonie der Seele des Menschen mit zuteilen.[3]) Ist auch Platon selbst im hohen Alter von diesem streng wissenschaftlichen Standpunkt zurückgekommen, wenn er in den Gesetzen VII p. 809[d] von der Menge nur soviel Kenntnis der Astronomie verlangt, als zum Verständnis des Kalenders notwendig ist, so besteht doch sein großes

1) Vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 333; Gercke, Einleitung in die Altertumswissenschaft II 310 ff.; Wendland, G. G. N. 1910 S. 99. 110.

2) Vgl. Bickel, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908) 553[16].

3) Vgl. Hans Weinhold, Die Astronomie in der antiken Schule (Diss. München 1912) S. 14 ff.

Verdienst darin, bewußt die Astronomie und die Astrometeorologie voneinander geschieden zu haben. Philippos von Opus ist ihm darin gefolgt (Epinomis p. 990[a] = Vors. 68[a] A 1), und Aristoteles hat diese Scheidung in seiner wissenschaftlichen Arbeit durchgeführt.[1]) Wegbereiter hatte Platon hauptsächlich in den Pythagoreern, die zuerst grundsätzlich die himmlische Welt von der sublunaren Welt schieden.[2]) Platon scheint demnach die Volksanschauung einer Einwirkung der Fixsterne auf die Witterung verworfen zu haben, die vollends bei seiner Lehre von der Achsendrehung der Erde in dieser Weise nicht aufrecht erhalten werden konnte; daß diesem Schlusse der Bericht bei Aëtius II 19, 1. 2. (Vors. 3 A 14), dem Gilbert[3]) Glauben geschenkt hat, nicht entgegensteht, habe ich näher in der Beilage II begründet. Wie erklären wir dann aber Tim. p. 41[a], wonach die Gestirne[4]) vom Schöpfer[5]) den Auftrag erhalten haben, an der Erschaffung des Menschengeschlechts mitzuwirken?[6]) Muß daraus nicht mit J. Heeg[7]) auf eine gewisse Anerkennung der Astrologie geschlossen werden? Gegen Heegs Annahme spricht Tim. p. 40[c. d], eine Stelle, aus der hervorgeht, daß Platon es ablehnt, aus dem Stande der Gestirne auf künftige Ereignisse schließen zu wollen.[8]) Ich erkläre mir demnach Tim. p. 41[a] so: Im Mythus waren bei der Erschaffung des Menschen Hephaistos und Prometheus tätig[9]), die auf die Mitwirkung des Feuers hin-

---

1) Über Philippos von Opus Weinhold a. a. O. S. 8. Capelle hat m. E. Arch. f. Kulturgesch. 10 (1912) 21 und Hermes 48 (1913) 321 f. 330 diese Vorarbeit der Akademie zu wenig betont.

2) Vgl. die Ausführungen auf S. 28.

3) Die meteorologischen Theorien S. 696[1].

4) Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians S. 40 ff. setzt lichtvoll die Unterschiede der platonischen, aristotelischen und stoischen Auffassung der Gestirne auseinander.

5) v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 332[2] betrachtet die Weltschöpfung im Timaeus als poëtische Fiktion; wie erklären sich aber dann Soph. p. 265[a]; Rep. p. 529[d]; 530[a]; 546; 596[b c] und andere? Vgl. Gomperz, Griechische Denker II 605; Gercke in der S. 45[1] genannten Abhandlung S. 322; Wendland, G. G. N. 1910 S. 160.

6) Eine interessante Parallele wird uns von den Pani, einem amerikanischen Stamme berichtet, wo der Tirawa, der oberste Schöpfer des Himmels und der Sterngötter, diese letzteren beauftragt, die Kulturheroen, Erde und Menschen zu schaffen (vgl. P. Ehrenreich, Z. f. Ethnol. 38 [1906] 591).

7) Die angeblich orphischen *Ἔργα καὶ ἡμέραι* (Diss. Würzburg 1907) S. 6.

8) Trotz alledem suchte und fand man in Platon einen Stützpunkt für die Astrologie; freilich mußte man dann mit Proklos und mehreren Handschriften in der Timaeusstelle p. 40[d] das *οὐ* streichen, um den gewünschten Sinn zu erhalten. Vgl. Boll, Jahrb. f. Philol. Supplementband 21 (1894) 115; Reichardt, Comment. Jenens. philol. 5 (1894) 114 ff.; Zeller, Philos. d. Griech. II 1[4] S. 864[3].

9) Vgl. Preller-Robert, Griech. Mythologie I 81; Furtwängler, Antike Gemmen III 241; Norden, Jahrb. f. Philol. Supplementband 19 (1893) 453 ff.

deuten konnten. Da Platon die physische Seite des Glaubens für die älteste hielt (Kratyl. p. 397^{c-d}, Legg. X p. 886^{a-d}), setzte er für jene mythologischen Personen einfach die Gestirngötter ein: dafür konnten wohl noch Theorien der vorsokratischen Philosophen, z. B. des Xenophanes, Parmenides u. a. maßgebend gewesen sein.[1])

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß durch die wissenschaftliche Arbeit des Aristoteles die von Plato begründete Scheidung der Astronomie von der Astrometeorologie Gemeingut der Forscher wurde. War insofern eine Klärung der astronomisch-naturwissenschaftlichen Probleme nach mancher Seite hin erreicht, so fehlt sie bei Aristoteles, wo es sich um die Beziehungen zwischen der Gestirnwelt und dem Bereiche der atmosphärischen Erscheinungen handelt. Aristoteles hat sich die bestimmte Frage *εἰ τὰ ἄστρα σημαίνει ἢ ποιεῖ* nicht gestellt. Dies geht aus seinem Urteil in *Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* p. 463^{b} 22 ff. hervor: *ὅτι δ' οὐκ ἀποβαίνει πολλὰ τῶν ἐνυπνίων, οὐδὲν ἄτοπον· οὐδὲ γὰρ τῶν ἐν τοῖς σώμασι σημείων καὶ τῶν οὐρανίων, οἷον τὰ τῶν ὑδάτων καὶ τῶν πνευμάτων· ἂν γὰρ ἄλλη κυριωτέρα ταύτης συμβῇ κίνησις, ἀφ' ἧς μελλούσης ἐγένετο τὸ σημεῖον, οὐ γίνεται.*

Die sublunare und superlunare Welt stehen zwar bei Aristoteles in schroffstem Gegensatze zueinander[2]), trotzdem regiert die superlunare die sublunare nach Meteorol. I 2 p. 339^{a} 19 ff.[3]), so daß der Wechsel von Kälte und Wärme von der Bewegung der Himmelskörper abhängig ist. Daß auch die meteorologischen Vorgänge davon berührt werden, hebt Johannes Philoponos in seinem Kommentar zur Meteorologie hervor (Comment. in Arist. graec. XIV 1 [1901] p. 10, 33 ff.). Auf Grund solcher Gedanken ist es auch verständlich, daß die Astrologie Aristoteles zum Kronzeugen ihrer „Wissenschaft" machte; Vicomerato sah klar, daß anders als Aristoteles die Astrologen die Grundlagen ihres Systems auch nicht hätten darlegen können[4]), zumal ganz allgemein von den Himmelskörpern die Rede ist.[5]) Aber Aristoteles schränkt gleich darauf p. 341^{a} 17 ff. seine Worte ein[6]); die Sonne allein ist derjenige Himmelskörper, auf den die

1) Ich vereinige so die Ansicht Krisches, Forschungen S. 198 mit der Zellers II 1^{4} S. 931.

2) Vgl. A. E. Haas, Arch. f. Gesch. der Philosophie 22 (1909) 84 ff. 87; R. Heinze, Xenokrates S. 75.

3) Dies ist die einzige Stelle in den auf uns gekommenen Werken des Aristoteles, wo der Philosoph dieser Anschauung unumwunden Ausdruck gibt.

4) Bei Ideler, Kommentar zu Aristoteles Meteorologie Bd. I S. 337.

5) Boll, Studien zu Claudius Ptolemaeus S. 161; Bouché-Leclercq, l'Astrologie grecque p. 27^{3} wendet sich zu Unrecht gegen Boll.

6) Vgl. Zeller II 2^{3} S. 468.

Wärme oder Kälte zurückgeführt werden muß, und Gilbert hat a. a. O. S. 180[1]) viele Stellen aus Aristoteles' Werken namhaft gemacht, die dasselbe besagen.[2]) Dennoch scheint es Aristoteles an einer klaren Einsicht in den wahren Sachverhalt gefehlt zu haben, wie aus seinen Erörterungen Meteorol. II 5 p. 361[b] 14 ff. hervorgeht[3]), besonders aus den Worten: *Ἄκριτος δὲ καὶ χαλεπὸς*[4]) *ὁ Ὡρίων εἶναι δοκεῖ καὶ δύνων καὶ ἐπιτέλλων διὰ τὸ ἐν μεταβολῇ ὥρας συμβαίνειν τὴν δύσιν καὶ τὴν ἀνατολὴν θέρους ἢ χειμῶνος, καὶ διὰ τὸ μέγεθος τοῦ ἄστρου ἡμερῶν γίνεταί τι πλῆθος.*[5]) Aristoteles ist also nicht zur völligen Klarheit in dieser Frage gekommen, obwohl sie doch schon von Denkern, deren Schöpfungen er kannte und die er hochschätzte, erzielt worden war. Wodurch dieser Zwiespalt verschuldet wurde, können wir nicht mehr mit völliger Sicherheit sagen; man könnte an seine Wertschätzung der im Volksglauben liegenden wertvollen Elemente denken. Daß er den Gestirnen eine Wirksamkeit auf die Erde zuerkannte, mag wohl auch in seiner religiösen Anschauung begründet sein, die von der Göttlichkeit der Gestirne überzeugt war.

Auch sein Schüler Theophrastos kommt auf Grund der im Weltall wirkenden Sympathie zu denselben Resultaten wie der Volksglaube.[6]) Wenn auch nach ihm gemäß den Lehren des Aristoteles die Atmosphäre grundsätzlich von der Sternenwelt geschieden ist[7]), so wirken die Gestirne dennoch auf Luft und Erde ein. So heißt es z. B. de causis plant. II 19, 4: *τὰ δὲ πλέον καταδυόμενα καὶ ὑπερίσχοντα (ἄνθη) δῆλον ὅτι ψυχρότερα καὶ ἀσθενέστερα δι' ὃ μᾶλλον συμπάσχει ταῖς μεταβολαῖς. Ἡ δὲ αἴσθησις οὕτως ὀξεῖα γινομένη τοῖς καθ' ὕδατος οὐκ ἄλογος ἄλλως τε καὶ ἐν τόποις θερμοῖς καὶ ἐμπύροις. Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς μὴ τοιούτοις αἱ διαδόσεις ταχεῖαι πάντων ἀπὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄστρων. Φαίνεται γοῦν συμπάσχειν οὐ μόνον τὰ ἐπὶ γῆς ἀλλὰ καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ὕδατα τροπαῖς τε καὶ ἐπιτολαῖς· ἐπ' ἐνίων δὲ ἄστρων καὶ αὐτὴ ἡ γῆ καὶ ἡ θάλασσα μετα-*

1) Vgl. auch Schwegler, Aristoteles Metaphysik: Text, Übersetzung und Kommentar 4 (1848) S. 249.

2) Vgl. dazu Zeller II 2[3] S. 469[1].

3) Dazu ist Theophrast de ventis § 55 zu vergleichen; vgl. auch Olympiodor, Comment. in Arist. Graec. XII 2 p. 180, 12 ff.

4) Zum Terminus *χαλεπός* vgl. Theophrast de ventis § 55 und Arat. Phaen. v. 314.

5) Vgl. Heeger, De Theophrasti qui fertur *περὶ σημείων* libro (Diss. Leipzig 1889) p. 3 und p. 3[2]. Vgl. auch Arist. Tiergeschichte V, Kap. 22, § 116. VI 13, § 80. VIII 15, § 105; De coelo II 12; De plant. II p. 824b 8 ff. *(usus vocabuli non Aristotelicus*: H. Bonitz, Arist. ed. Ac. Bor. V p. 116a 55).

6) Auf die Bedeutung der Sympathie für Theophrast hat besonders Weidlich aufmerksam gemacht im Progr. des Karlsgymn. Stuttgart 1894 Die Sympathie in der antiken Literatur S. 3 f. Theophrast hatte in Aristoteles einen Vorgänger (Weidlich a. a. O. S. 2).

7) Capelle, Hermes 48 (1913) 336[2].

βάλλει (vgl. de caus. plant. I 13, 5).[1]) Eine wichtige und vergebens angefochtene Nachricht über Theophrastos finden wir bei Proklos in Tim. III 150, 28 D.: *Ἐπειδὴ δὲ (Πλάτων) τὰ σχήματα καὶ τὰς κινήσεις τῶν οὐρανίων φόβους εἶπε καὶ σημεῖα τῶν γιγνομένων παρέχειν τοῖς δυναμένοις λογίζεσθαι, τοιοῦτον ἰστέον, ὅτι οὐ μόνον ἐκεῖνα σημαίνειν οἰητέον, ἀλλὰ σημεῖα γεγονότων ὄντα σημαντικά τινων. διὸ καὶ αὐτὸς τῶν σημαντικῶν ἑαυτοῖς ἐνεργειῶν προηγουμένως* (vgl. Tim. 71 E) *ἐμνήσθη· θαυμασιωτάτην δὲ εἶναί φησιν ὁ Θεόφραστος ἐν τοῖς κατ' αὐτὸν χρόνοις τὴν τῶν Χαλδαίων περὶ ταῦτα θεωρίαν τά τε ἄλλα προλέγουσαν καὶ τοὺς βίους ἑκάστων καὶ τοὺς θανάτους, καὶ οὐ τὰ κοινὰ μόνον οἷον χειμῶνας καὶ εὐδίας, ὥσπερ καὶ τὸν ἀστέρα τοῦ Ἑρμοῦ χειμῶνος μὲν ἐκφανῆ γενόμενον ψύχη σημαίνειν, καύματα δὲ θέρους, εἰς ἐκείνους ἀναπέμπει· πάντα δ' οὖν αὐτοὺς καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ προγινώσκειν ἀπὸ τῶν οὐρανίων ἐν τῇ Περὶ σημείων βίβλῳ φησὶν ἐκεῖνος.* Dazu kommt noch ein Bruchstück bei Ps.-Theophrastos de sign. temp. § 46 (= fr. VI § 46 W.): *Ὁ τοῦ Ἑρμοῦ ἀστὴρ χειμῶνος μὲν φαινόμενος ψύχη σημαίνει, θέρους δὲ καῦμα.* Die Erwähnung des Planeten ist in dieser Schrift ein fremder Bestandteil nach dem am Anfang des Schriftchens gegebenen Programm. Heeger a. a. O. p. 22 (vgl. auch p. 4) ist der Ansicht, daß das auf Theophrasts Namen gehende Schriftchen de sign. temp. ein Exzerpt aus einer größeren Schrift sei mit bedeutend reicherem Material; der von Proklos überlieferte Ausspruch Theophrasts sei im Prooemium dieses ursprünglichen Werkes gestanden: *„nam in eo potissimum locus erat aptissimus quo explicaretur apud quos populos haec disciplina signa observandi praecipue exculta sit. Unde excerptor solum signum ipsum exprompsit § 46“*. G. Kaibel hat aber Hermes 29 (1894) 108 f. m. E. einleuchtend gezeigt, daß das kleine unter Theophrasts Namen gehende Schriftchen sehr gut disponiert ist, wodurch der Annahme Heegers von der Entstehung der Schrift der Boden entzogen ist. Sie kann also nicht mit der von Proklos zitierten identisch sein, wie Roscher I 162 und Bouché-Leclercq a. a. O. p. 27[2] wollen. Schon 1887 hatte H. Usener, Epicurea p. XL[2]) die Vermutung geäußert, die von Proklos überlieferte Äußerung über die Chaldäer entstamme nicht einem meteorologischen Werke Theophrasts, sondern einer Schrift über Induktionsschlüsse (mit Hinweis auf Aristot. Analyt. pr. II 27 p. 70[b] 7 ff.).[3]) Man möchte dann annehmen, daß der Passus über

1) J. G. Schneider, Theophrasti Eresii opera vol. II 513. IV 193 (wo es aber I 13, 5 statt I 14, 5 heißen muß). V 326.

2) Vgl. auch Byz. Zeitschr. 10 (1901) 250.

3) Vgl. auch Diokles fr. 99 (Galen XIX 530 Kuhn) nach der neuen Deutung Wellmanns, Hermes 48 (1913) 464.

den Merkur von hier in jene Schrift übernommen worden sei.[1]) Jedenfalls geht aus den Worten mit Sicherheit hervor, daß Theophrastos an dem Vorhersagen der *κοινά* nichts Tadelnswertes findet. Das steht ja auch im Einklang mit seiner vorhin erörterten Anschauung vom Verhältnis der Erde zu den Fixsternen.[2])

Daß der Peripatos auch sonst diesen Fragen seine Aufmerksamkeit schenkte, geht aus dem Anfang der bald dem Aristoteles, bald Theophrast zugeschriebenen, eben erwähnten Schrift de signis tempestatum hervor: *Σημεῖα ὑδάτων καὶ πνευμάτων καὶ χειμώνων καὶ εὐδιῶν ὧδε ἐγράψαμεν καθ' ὅσον ἦν ἐφικτόν, ἃ μὲν αὐτοὶ προσκοπήσαντες ἃ δὲ παρ' ἑτέρων οὐκ ἀδοκίμων λαβόντες. Τὰ μὲν οὖν ἐπὶ τοῖς ἄστροις δυομένοις καὶ ἀνατέλλουσιν ἐκ τῶν ἀστρονομικῶν δεῖ λαμβάνειν.* Maaß, G. G. A. 1893 S. 625 versteht hier unter *Ἀστρονομικά* den Titel einer früher abgefaßten Schrift desselben Verfassers, auf die Ps.-Theophrastos sich hier, um sich nicht wiederholen zu müssen, zurückbeziehe, während Kaibel, Hermes 29 (1894) 108[1] übersetzt „aus der astronomischen Literatur".[3]) Wir haben uns diese Literatur etwa nach Art von Ptolemaios' *Φάσεις* zu denken. Solche Sammlungen weist jetzt Rehm bei Boll, Griech. Kalender III (= Sitzb. Heid. Ak. d. W. phil.-hist. Kl., Jahrgang 1913, 3. Abh.) S. 36 nach. Das paßt ausgezeichnet zu der Sammelarbeit der Peripatetiker, die auch dieses Gebiet nicht verschmähten. Freilich gab es unter ihnen auch Leute wie Dikaiarchos, die von der Astrometeorologie nichts wissen wollten. Sie fußten, wie der Messenier[4]), auf den Forschungen der Jonier geographisch-physikalischer Art, die sie weiterführten und auf Grund deren sie durch immer tiefere Einsicht in die Natur die Anschauungen des Volks über den Einfluß der Gestirne ablehnen mußten. Das scheint aber nur eine kurze Episode in der peripatetischen Schule gewesen zu sein. Jedenfalls war den späteren Peripatetikern der Glaube an eine Einwirkung der Gestirne, vor allem der Planeten, auf die Erde nicht fremd. So lesen wir z. B. bei Alex. Aphrod. Probl. II 47 (Phys. et Med. graec. ed. Ideler I 66): *ὅτι δὲ τέλειος ὁ ἑπτὰ καὶ ὁ δέκα τῇ φύσει ἀριθ-*

1) Daß das Buch de signis auch sonst Zusätze aufweist, zeigt Kaibel a. a. O. S. 112. Wessely, Sitzungsber. Akad. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Klasse 142 (1900) 29 ff., kommt mit einigen Modifikationen auf Heegers Ansicht zurück.

2) Vgl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[1] S. 80; F. Cumont, N. Jahrb. 27 (1911) 5. Zum Ausdruck *θαυμασιωτάτην* vgl. man Diod. XII 36 § 3.

3) Vgl. auch Hans Weinhold, Die Astronomie in der antiken Schule (Diss. München 1912) S. 84. Über die Schrift im allgemeinen G. Knaack, P.-W. II 397. VI 941 ff.; Rehm, B. ph. Woch. 22 (1902) 513 ff., besonders S. 515.

4) Vgl. E. Rohde, Psyche II 309[2]; E. Martini unter dem Wort „Dikaiarchos" bei P.-W. V 558.

μός, δῆλον ἐκ τοῦ διοικεῖν τὸν θεὸν τὸν περίγειον κόσμον ἑπτὰ ἄστροις. Vor allem scheint die späteren Peripatetiker, die in Anknüpfung an Aristoteles (z. B. de gen. et corr. II 10 p. 336ª 31) dieser Frage nachgingen, das Problem lebhaft beschäftigt zu haben, ob neben den Planeten auch den Fixsternen ein Einfluß auf die Erdenwelt zuzuerkennen sei. Einen sehr interessanten Einblick in die darauf bezüglichen Debatten gewährt uns Adrastos[1]) bei Theo Smyrnaeus p. 148, 13 ff. Hill.: πρὸς ... τὴν χρόνου διαρίθμησιν καὶ τὴν τῶν περιγείων καὶ ὑπογείων μεταβολὴν ἐγένετο ἡ τῶν πλανωμένων φορὰ ποικίλη τις ἤδη συνεστηκυῖα, ὥστε ἀκολουθεῖν αὐτῇ τὰ ἐνταῦθα. ταῖς γὰρ τούτων τροπαῖς προσιόντων καὶ ἀπιόντων συμμεταβάλλει καὶ τἀνταῦθα παντοίως. τῶν μὲν γὰρ ἀπλανῶν ἁπλῆ καὶ μία φορὰ κύκλῳ, τεταγμένη τε καὶ ὁμαλή. τῶν δὲ ἄλλων πλανωμένων κυκλικὴ μὲν, οὐ μὴν ἁπλῆ δοκεῖ καὶ μία, οὐ δὲ ὁμαλὴ καὶ τεταγμένη. τῶν δ' ὑπὸ σελήνην καὶ περὶ ἡμᾶς καὶ μέχρις ἡμῶν πᾶσα μεταβολὴ καὶ κίνησις καὶ, καθάπερ φησίν, „ἔνθα κότος τε φόνος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν" (Emp. fr. 121 Diels; Vors. 21 B 121). καὶ γὰρ γένεσις καὶ φθορὰ περὶ πάντα τἀνταῦθα καὶ αὔξησις καὶ μείωσις ἀλλοίωσίς τε παντοία καὶ ἡ κατὰ τόπον ποικίλη φορά. τούτων δέ, φησίν (sc. Adrastos), αἴτια τὰ πλανώμενα τῶν ἄστρων.... ἐγγίνεται δ' ἡ μεταβολὴ τῇ ποικίλῃ φορᾷ τῶν πλανωμένων. εἰ γὰρ ὁμοίως τοῖς ἀπλανέσι καὶ ταῦτα ἐφέρετο κατὰ παραλλήλων, ἀεὶ ὁμοίας οὔσης τῆς τῶν ὅλων καὶ πάντων καταστάσεως, οὐκ ἂν τῶν ἐνταῦθα ἑτεροίωσις ἡ μεταβολή τις ἦν.

Welcher Abstand diese spätere Generation von dem großen Meister und den jonischen Philosophen trennt, ersieht man daraus, daß die Frage nach der Wirksamkeit der Fixsterne und Planeten rein dialektisch auf Grund aprioristischer Konstruktionen gelöst wurde. Die geduldige und umsichtige, fest auf das Tatsachenmaterial sich gründende Forschung eines Dikaiarchos führte zwar für das astrometeorologische Problem die Lösung herbei; aber es war kein Peripatetiker, der hierin auf der Grundlage früherer Forschung die letzten Folgerungen zog, und seine Stimme fand bei einem Geschlecht, das sich immer mehr von einer vorurteilslosen Betrachtung der Dinge abkehrte, kein Gehör. Das Volk richtete sich nach seinen Dichtern, vor allem nach Aratos, der, wie Hans Weinhold in seiner Münchener Dissertation vom Jahre 1912 „Die Astronomie in der antiken Schule" ausführte, den astronomischen Unterricht beherrschte. Bei ihm aber konnte sich niemand eine klare Antwort auf die Frage holen,

1) Vgl. Gercke unter dem Worte „Adrastos" in P.-W. I 416 ff. Theo Smyrnaeus schöpfte aus des Adrastos Kommentar zu Platons Timaeus. Zu der im Texte angeführten Stelle vgl. Theo Smyrnaeus ed. Martin p. 78 und p. 100.

ob die Fixsterne die Witterungsumschläge bewirken oder nur anzeigen, da der Dichter selbst keine volle Klarheit hatte, auch wohl nicht wollte, da für die dichterische Fassung die direkte Wirkung der Sterne eindrucksvoller ist. Im Prooemium (Phaen. v. 10ff.) ist von *σήματα*, nicht von *ἀποτελέσματα* die Rede.[1]) Maaß hat G. G. A. 1893 S. 625ff. schön ausgeführt, wie das ganze Gedicht seine Aufgabe darin suche, zu zeigen, wie weislich Gott die Natur zum Wohle des Menschen eingerichtet habe. Er hat die Gestirne den Menschen zu Zeichen gesetzt (v. 264ff. mit den Schol.). In einer Glanzstelle des Gedichtes v. 402ff. (vgl. Kaibel a. a. O. S. 91) erzählt der Dichter, die alte Nyx habe die Mühsal der Menschen beklagt und inniges Mitleid mit den vom Sturm umhergetriebenen Schiffern empfunden; darum habe sie den Bedrängten im Altar ein Zeichen *χειμῶνος εἰναλίου* gegeben. Nochmals spricht der Dichter diesen Glauben nachdrücklich aus im Prooemium des letzten Teiles v. 768ff., das auf das erste zurückweist.[2]) Ein *σημαίνειν* der Gestirne war aber auch seinem Glauben gemäß, wie ihn v. Wilamowitz, G. G. N. 1894 S. 196ff. dargestellt hat. Aber es finden sich bei Aratos Wendungen, die verraten, daß auch bei ihm die den Griechen von alters her geltende Anschauung vom *ποιεῖν* der Gestirne von der gegnerischen nicht völlig hat überwunden werden können, so v. 313f. vom Adler, wo die Scholien zum *σημαίνειν* umdeuten, v. 334ff. vom *Κύων*, v. 679ff. von den Böckchen und der Ziege, die den Sturm erregen: *κινῆσαι χειμῶνας, ὅτ' ἠελίῳ συνίωσιν*; die Scholien biegen hier wieder z. T. nach der Seite des *σημαίνειν* aus (vgl. Maaß, C. i. A. R. p. 466, 9ff.), andererseits schreiben sie ihnen mit Aratos ein *ποιεῖν* zu (Maaß p. 466, 25ff.). So ist sicher auch v. 744ff. im Sinne von *ποιεῖν* zu verstehen: *δεινὸς Ἀρκτοῦρος*. Die Scholien (Maaß a. a. O. p. 476, 19) erklären: *δεινοῦ δὲ οἱ μὲν τοῦ λαμπροῦ, οἱ δὲ τοῦ χειμερινοῦ ὡς πρὸς τὸ παρόν* (vgl. Maaß p. 402, 3). Ebenso wird den Plejaden, im Gegensatz zu v. 264ff., ein *ποιεῖν* zugeschrieben v. 1084f.

---

1) Boll, P.-W. VI 2431. Auf Aët. Plac. II 19 ist kein Verlaß; vgl. Beilage II. Zur Frage Eudoxos-Aratos ist neu hinzugekommen Bezold-Boll, Sitzungsber. Heid. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 1911, Abh. 7. Phaen. v. 10ff. interpretiere ich wie Kaibel, G. G. N. 1893 S. 943. Zum Prooemium vgl. Hirzel, Untersuchungen II 206f.; v. Wilamowitz, G. G. N. 1894 S. 196; Maaß, Aratea p. 256 mit den Rezensionen; ders., De Germanici prooemio comment. Gryph. 1893 p. 4f.; G. Pasquali, *Χάριτες* S. 113ff., dessen Ausführungen mir erst nachträglich zu Gesicht kamen; ich freue mich unserer Übereinstimmung (bes. S. 121ff.).

2) Ich kann aber Kaibel, Hermes 29 (1894) 92 nicht zugeben, daß der Teil von den Wetterzeichen der dichterisch notwendigste des ganzen Gedichts sei, der den eigentlichen Beweis für des Dichters teleologische Auffassung bringe; dagegen spricht doch schon v. 13, aber auch die andern oben angegebenen Beispiele; vgl. auch Pasquali a. a. O. S. 121.

Aratos spricht im Prooemium stoische Gedanken aus; er kannte wohl den Hymnus des Kleanthes auf Zeus, das Tischgebet der Stoiker. Ihre Lehre hat zur Verehrung der Gestirne am meisten beigetragen. Die Welt ist nach stoischer Ansicht ein *ζῷον*, ein Organismus; es muß demnach durchgängig Zusammenhang und Einklang aller Teile stattfinden, die *συμπάθεια τῶν ὅλων*. Als Beweise führten die Stoiker an: die Übereinstimmung im Wachsen und Abnehmen von Lebewesen auf der Erde und im Wasser, das Zusammentreffen von Ebbe und Flut mit der Zu- und Abnahme des Mondes, den Einfluß der Sonne auf die Jahreszeiten, das Zusammentreffen atmosphärischer Erscheinungen mit Gestirnauf- und -untergängen. Ich setze die Hauptstelle Sext. Emp. adv. math. IX 78 f. hierher, weil sie uns neben einigen Stellen bei Cicero am besten einen Einblick in diese Lehre gewährt: *Τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων, τὰ δὲ ἐκ διεστώτων. Ἡνωμένα μὲν οὖν ἐστι τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα, καθάπερ φυτὰ καὶ ζῷα· ἐκ συναπτομένων δὲ τὰ ἐκ τῶν παρακειμένων καὶ πρὸς ἕν τι κεφάλαιον νευόντων συνεστῶτα, ὡς ἁλύσεις καὶ πυργίσκοι καὶ νῆες· ἐκ διεστώτων δὲ τὰ ἐκ διεζευγμένων καὶ ἐκκεχωρισμένων καὶ καθ' αὑτὰ ὑποκειμένων συγκείμενα, ὡς στρατιαὶ καὶ ποίμναι καὶ χοροί. Ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, ἤτοι ἡνωμένον ἐστὶ σῶμα, ἢ ἐκ συναπτομένων, ἢ ἐκ διεστώτων· οὔτε δὲ ἐκ συναπτομένων οὔτε ἐκ διεστώτων, ὡς δείκνυμεν ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν συμπαθειῶν. Κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται, ἀμπώτεις τε καὶ πλημμυρίδες περί τινα μέρη τῆς θαλάσσης γίγνονται. Ὡσαύτως δὲ καὶ κατά τινας τῶν ἀστέρων ἐπιτολὰς καὶ δύσεις μεταβολαὶ τοῦ περιέχοντος καὶ παμποίκιλοι περὶ τὸν ἀέρα τροπαὶ συμβαίνουσιν, ὁτὲ μὲν ἐπὶ κρεῖττον, ὁτὲ δὲ λοιμικῶς. Ἐξ ὧν συμφανές, ὅτι ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις.* Hierzu kam die Schätzung des Feuers. Der toten passiven Urmaterie stand schon bei Zenon der wirkende bewegende vernunftbegabte Feuer- oder Ätherstoff gegenüber, der *εἱμαρμένη, λόγος, πρόνοια* ist. Er ist rein in der die Welt umspannenden Feuersphäre enthalten; darum ist diese sowie die Gestirne vernünftig.[1]) Die von Sextus

1) Vgl. Zeller III 1[3] S. 169 f.; Th. Weidlich, Die Sympathie in der antiken Literatur (Progr. des Karlsgymn. zu Stuttgart 1894) S. 4 ff. mit der dort genannten Literatur. Vgl. auch W. Gundel unter „Heimarmene" P.-W. VII 2628. Wohl eben auf Grund der dargelegten *συμπάθεια* hat Zenon (vgl. unten Chrysippos) nur ein *κενόν* außerhalb des *κόσμος* angenommen, nicht aber innerhalb (fr. 94—96 v. Arnim). Auch war ihm, wie später den andern Stoikern (s. die Bemerkung zu Poseidonios) die Ansicht von der *ἐπὶ τὸ μέσον φορά* vertraut (fr. 99 v. Arnim). Dazu waren alle Stoiker von der Winzigkeit der Erde im Vergleich zur Himmelswelt überzeugt (vgl beispielshalber Marc. *εἰς ἑαυτ.* VI 36 [p. 71, 8 ff. Sch.] und VIII 21 [p. 97, 20 Sch.]).

Empiricus wiedergegebene stoische Anschauung läßt sich, von bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen, fast für jeden Stoiker belegen. Zwar versetzte Kleanthes das *ἡγεμονικόν* in die Sonne.[1]) Doch läßt uns die Notiz, der wir diese Nachricht verdanken, erkennen, daß er auch den andern Gestirnen, Fixsternen und Planeten, Anteil an der *διοίκησις* der Welt zuerkannte: *ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρων ὑπάρχειν καὶ πλεῖστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν, ἡμέραν καὶ ἐνιαυτὸν ποιοῦντα καὶ τὰς ἄλλας ὥρας.*[2]) Ähnlich dachte auch Chrysippos, der zweite Begründer der Stoa: *ἐπὶ πᾶσι* (d. h. den andern Planeten) *δὲ τὴν σελήνην πλησιάζουσαν τῷ ἀέρι. διὸ καὶ ἀερωδεστέραν φαίνεσθαι καὶ μάλιστα διατείνειν τὴν ἀπ' αὐτῆς δύναμιν εἰς τὰ περίγεια.* Auch auf Grund der Leugnung des *κενόν* mußte er ein *ποιεῖν* der Fixsterne annehmen: D.L. VII 140.[3])

Nach Chrysippos Tod erfolgte aber bald ein Rückschlag, indem nicht nur Diogenes v. Seleukeia[4]), sondern auch Boethos von Sidon und vor allem Panaitios von Rhodos die ausnahmslose Geltung der *συμπάθεια* anfochten und eine Reihe hierauf sich stützender Annahmen umstießen. Nicht nur die Geltung der Astrologie wurde angezweifelt, sondern Panaitios bestritt auch eine Einwirkung der Fixsterne auf die Atmosphäre. Darüber unterrichtet uns in ganz ausgezeichneter Weise das 17. Kapitel der „Einführung" des Geminos. Es stellt sozusagen ein Kompendium aller gegen die Astrometeorologie je gerichteten Einwände dar.[5]) Das Kapitel zerfällt in zwei Teile. Im ersten (§ 2—25) werden

---

1) Zur Vorstellung des *ἡγεμονικόν* vgl. Beilage V, wo auch näheres über Kleanthes zu finden ist.

2) D.L. VII 138. Cic. Ac. II 126. In der frommen Verehrung der Gestirne, die an Mystik streift, scheint er ein Vorläufer des Poseidonios gewesen zu sein. Die Sonne ist das *πλῆκτρον* (fr. 502 v. Arnim, Stoic. vet. fr. I 112; Vors. 12 C 3). Diese Vorstellung beruht natürlich auf der Identifizierung von Helios und Apollon. Damit gewann er der pythagoreischen Sphärenharmonie eine neue Seite ab, wohl nach orphischem Vorgang (vgl. hy. orph. 8, 3 ff. (an Helios): *χρυσολύρη, κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἕλικων, ἔργων σημάντωρ ἀγαθῶν* . . . und Skythinos v. Teos: Vors. 12 C 3). In Helios ist der Urgrund der Gesetzmäßigkeit alles Werdens und Seins, wie er auch die Töne der Sphären zu harmonischem Klange stimmt. Diesen Weg schritten später die Astrologen weiter, wie uns Cumont in seinem Aufsatze La théologie solaire belehrt hat. Kleanthes nannte die Sonne *δᾳδοῦχος* und die übrigen Gestirne die *μύσται*. Dazu bestimmte ihn die Gleichsetzung von Helios und Dionysos.

3) Vgl. Zeller III 1[3] S. 187 ff.; Gundel, P.-W. VII 2628. 2631.

4) v. Arnim, Stoic. vet. fragm. III 210—243.

5) Zu diesem Kapitel haben sich geäußert: Ideler, Meteorologia vet. Graec. et Rom. Berol. 1832 p. 203 f.; Hdb. d. math. und techn. Chronologie I[2] S. 314 ff.; Boeckh, Die vierjährigen Sonnenkreise der Alten S. 232; M. C. P. Schmidt, Philol. 42 (1884) 99; Maaß, Aratea p. 152 ff., der das ganze Kapitel auf Boethos zurück-

die Einwände, die gegen ein *ποιεῖν* der Fixsterne im allgemeinen erhoben werden können, erörtert; der zweite Teil (§ 26—41) bespricht die Argumente, die gegen ein *ποιεῖν* des Sirius sprechen. Der Verfasser war so genötigt, im zweiten Teile zumeist die Beweisgründe des ersten Teiles zu wiederholen; er scheut sich auch nicht, Lieblingsgedanken immer und immer wieder dem Leser zu Gemüte zu führen, weniger wohl aus schriftstellerischem Unvermögen, als in dem Bestreben, dem von ihm bekämpften Aberglauben gründlich den Garaus zu machen. So wird man die mannigfachen in Stil und Disposition zutage tretenden Unebenheiten gern in Kauf nehmen, da man den klaren, nüchternen, auf bester wissenschaftlicher Tradition ruhenden Ausführungen die Anerkennung nicht versagen kann.

In der Einleitung des Kapitels (§ 1) wird zunächst der Widerspruch zwischen Wissenschaft und Volksglaube festgestellt.[1])

A. Der erste Teil (§ 2—25) bringt die Einwände gegen das *ποιεῖν* der Fixsterne überhaupt:

1. Die Wolken reichen nicht bis zur Fixsternsphäre empor:

Die eintretenden Witterungsanzeichen von Wind und Regen, sagt Geminos, finden ganz nahe der Erde statt, da die Wolken nicht bis zur Fixsternsphäre reichen, sondern sich kaum 10 Stadien hoch über die Erde erheben.[2])

---

führt; Gilbert, Die meteorologischen Theorien S. 695[2]; Boll unter „Fixsterne" P.-W. VI 2430; Tittel unter „Geminos" P.-W. VII 1026 ff. Von Astrologie aber, wie E. Martini, Leipz. Stud. 17 (1896) 383 will, ist im ganzen Kapitel mit keinem Wort die Rede.

1) Als Beispiel für den hier bekämpften Volksglauben führe ich ein Zeugnis an, das nicht lange nach der Zeit des Geminos liegt, nämlich Cic. pro Mur. § 36: *nam, ut tempestates saepe certo aliquo caeli signo commoventur, saepe improviso nulla ex certa ratione obscura aliqua ex causa excitantur, sic in hac comitiorum tempestate populari saepe intellegas, quo signo commota sit, saepe ita obscura est, ut casu excitata esse videatur.*

2) Joh. Philoponus zu Aristot. Meteorol. A 3 p. 340[a] 24 (Comment. in Arist. Graec. XIV 1 p. 26, 32 ff.), der über Plutarchos in letzter Linie, wie auch über Panaitios Geminos, auf Dikaiarchos zurückgeht, berichtet, daß die höchsten Bergspitzen nach den Forschungen derer, die sich auf die *μηχανικὴ τέχνη* verstünden, zwölf Stadien hoch seien, daß aber die Wolkenbildung und die andern atmosphärischen Erscheinungen sich unterhalb der Bergspitzen vollziehen. Die höchste Zahl für die Entfernungen der Wolken von der Erde — die hierher gehörigen Stellen hat Berger, Geschichte der wissenschaftl. Erdkunde[2] (1903) S. 380 gesammelt — gibt Poseidonios (40 Stadien); vgl. auch Th. Bergk, Opusc. II 651[24], 713[48]; Max C. P. Schmidt, Philologus 45 (1886) p. 298; K. Gronau, Poseidonios S. 126 ff.; Boericke Quaest. Cleomedeae (Diss. Lpz. 1904) p. 51 ff. Schon Aristoteles hat betont, daß die Wolkenbildung nicht in Höhen stattfinde, die über die höchsten Bergspitzen hinausreiche. Sein Schüler Dikaiarchos hatte ein Werk verfaßt, dessen Titel wahrscheinlich lautete *Καταμετρήσεις τῶν ἐν Ἑλλάδι ὀρῶν* (Martini, P.-W. V 560), wo

2. Verwechslung der sichtbaren und der wahren Gestirnauf- und -Untergänge (§ 6—14):

Die Art und Weise, wie der Kalender zustande kommt — beschrieben § 6—9 — hat zur Folge, daß man die sichtbaren Auf- und Untergänge den wahren, die eigentlich hätten berücksichtigt werden müssen, vorzog. So kam man zu der Annahme, die Plejaden besäßen beim Untergange eine solche Kraft, daß sie in der Luft eine gewisse Feuchtigkeit erzeugten. Daß Hesiodos Erg. v. 385 eine Kraftwirkung der Plejaden im Auge habe, ist nicht glaublich, da eine solche Annahme vollkommen unsinnig ist.

3. Lage der Erde zur Fixsternwelt § 16:

ἡ γὰρ σύμπασα γῆ κέντρου λόγον ἔχει πρὸς τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν καὶ οὐδεμία ἀποφορὰ οὐδὲ ἀπόρροια[1]) *διικνεῖται ἀπὸ τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων ἐπὶ τὴν γῆν*, so daß die Gestirne keinen Regen, Wind oder Hagel veranlassen. Geminos hat die Darlegungen seiner Quelle zusammengezogen, so daß man nicht sofort erkennt, was er sagen will. Er will mit dem von ihm gebrauchten Ausdruck nicht nur die Kleinheit der Erde gegenüber der Fixsternsphäre, sondern vor allem ihren weiten Abstand von dieser dartun. Dieses Argument war ja seit Anaximenes Zeiten ein Kardinalpunkt in der Bestreitung der Astrometeorologie gewesen. Anaxagoras noch hatte behauptet, die Sonne sei größer als der Peloponnes (Vors. 46 A 1, 46 A 42, 46 A 72), der naiven Ansicht Heraklits zu geschweigen (Vors. 12 B 3). Die Ansicht des Aristoteles hören wir Meteorol. I 14 p. 339 b. 6: *ὁ μὲν γὰρ τῆς γῆς ὄγκος πηλίκος ἄν τις εἴη πρὸς τὰ περιέχοντα μεγέθη οὐκ ἄδηλον. ἤδη γὰρ ὄπται διὰ τῶν ἀστρολογικῶν θεωρημάτων ἡμῖν ὅτι πολὺ καὶ τῶν ἄστρων ἐνίων ἐλάττων ἐστίν.* Auch Aristarchos[2]) war durch seine Forschungen zu der Überzeugung von der Kleinheit der Erde gegenüber der Gestirnwelt gekommen. In der Schlußfolgerung berührt sich Geminos aufs engste mit Panaitios bei Cicero de div. II § 91; die Amplifikatio geht natürlich auf Rechnung Ciceros: *Docet enim ratio mathematicorum quam istis (Stoicis) notam*

---

er wohl auch über meteorologische Erscheinungen, die er beobachtet hatte, Bericht erstattete. Er hatte die Höhen des Pelion, Olympos usw. gemessen. Diese Forschungen des Peripatos verwandte auch Panaitios zur Ablehnung der Astrometeorologie (und Astrologie). Auf ihn geht Geminos, wie weitere Belege zeigen werden, zurück (W. Capelle hat Hermes 40 [1905] 615[3]. 618 ff. über die Quelle des Geminoskapitels seine Ansicht zurückgehalten). — Es ist sehr wohl möglich, daß Dikaiarchos mit auf Grund seiner Höhenmessungen zu einer ablehnenden Haltung gegenüber der Astrometeorologie kam.

1) Über *ἀπόρροια* vgl. zuletzt Boll, Aus der Offenb. Joh. (Stoicheia I) S. 41 f.

2) Vgl. Boll unter „Fixsterne", P.-W. VI 2413. Capelle, Philol. 71 (1912) 425.

esse oportebat, quanta humilitate luna feratur, terram paene contingens, quantum absit a proxima Mercurii stella, multo autem longius a Veneris, deinde alio intervallo distet a sole, cuius lumine collustrari putatur. Reliqua vero tria intervalla infinita et immensa a sole ad Martis, inde ad Iovis, ab eo ad Saturni stellam, inde ad caelum ipsum, quod extremum atque ultimum mundi est. Quae potest igitur contagio ex infinito paene intervallo pertinere ad lunam vel potius ad terram? (*ἀφ' ὧν οὐδεμία δύναμις πίπτει πρὸς ἡμᾶς* Geminos p. 186, 17 M.). Wir müssen diese Übereinstimmung mit Geminos im Auge behalten, da sie uns zur Quelle hinführt. Eine Ausnahme, fährt Geminos fort, machen Sonne und Mond, von denen je nach der Stellung in ihren Bahnen eine Kraftwirkung bis zur Erde gelangt, da sie größer und weniger weit entfernt sind. So urteilte schon Aristoteles de gen. et corr. II 10 p. 336 a 31. Die Fixsterne sind also nur *σημεῖα* (§ 17).

4. Die Berücksichtigung der geographischen Breite eines Ortes (§ 18—22): Je nach der geographischen Breite eines Ortes treten in den heliakischen Auf- und Untergängen der Gestirne Unterschiede ein. Darum müssen für jeden Horizont die Veränderungen der Luft ihre besonderen Zeichen haben, *τὸ γὰρ αὐτὸ παράπηγμα οὐ δύναται συμφωνεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ καὶ ἐν τῷ Πόντῳ καὶ ἐν Ῥόδῳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ*, sondern notwendig müssen die Beobachtungen bei verschiedenen Horizonten verschieden sein und darum für jede Stadt andere Sterne als Witterungsanzeichen genommen werden. *Ἐξ οὗ φανερὸν ὅτι οὐ φυσικῶς αἱ τῶν ἄστρων ἐπιτολαὶ καὶ δύσεις τὰ περὶ τὸν ἀέρα πάθη ἀπογεννῶσιν ἀλλὰ καθ' ἕκαστον ὁρίζοντα διάφοροι παρατηρήσεις γεγόνασι καὶ τῶν ἀέρων μεταβολαί.* Darum stimmen auch so oft die Witterungsanzeichen nicht. So ist schon der Fall eingetreten, daß in der Stadt Schönwetter war, während es auf dem Lande regnete.[1]) Das beste Seitenstück haben wir wiederum bei Panaitios (Cic. de div. II § 92—94): *cum enim illi orbes, qui caelum quasi medium dividunt et aspectum nostrum definiunt, qui a Graecis ὁρίζοντες nominantur, a nobis „finientes" rectissime nominari possunt, varietatem maximam habeant aliique in aliis locis sint, necesse est ortus occasusque siderum non fieri eodem tempore apud omnes. Quod si eorum vi caelum modo hoc modo illo modo temperatur, qui potest eadem vis esse nascentium cum caeli tanta sit dissimilitudo? — Sed quae tanta dementia est, ut in maximis motibus mutationibusque caeli nihil intersit, qui ventus,*

1) Cl. Ptolemaeus ist Astronom genug gewesen, um in der Wertung der Witterungsanzeichen durch Gestirnaufgänge selbstverständlich auf die geographische Breite eines Ortes Rücksicht zu nehmen, s. die Einleitung zu den Phaseis; vgl. Boll, Studien zu Claud. Ptolemäus S. 167.

qui imber, quae tempestas[1]) *ubique sit? — quarum verum in proximis locis tantae dissimilitudines saepe sunt, ut alia Tusculi alia Romae eveniat saepe tempestas* ... Auch die Reihenfolge der Argumente ist bei Geminos und Panaitios die gleiche, während es sich hier wesentlich um Astrologie, dort um Astrometeorologie dreht.

Geminos schließt den ersten Teil mit einer scharfen Kritik der Witterungsprognostik.

B. Der zweite Teil beschäftigt sich speziell mit dem Sirius.

1. Nicht der Sirius, sondern die Sonne ist die eigentliche Ursache der Hitze; sie bewirkt durch ihr Näherkommen eine Erwärmung usw. (vgl. A 3). Nur die Gleichzeitigkeit der beiden Ereignisse, des Siriusaufgangs und der Zeit der großen Hitze führe zu dem Aberglauben, Sirius sei Ursache der Hitze. Homer sage ja auch X 30, Sirius sei σῆμα. · Alle Dichter und Philosophen[2]) also, die von einem Einfluß des Hundssterns reden, sind von der Wahrheit weit entfernt (§ 26—32). Man muß dazu wieder die Verwendung des Sirius (canicula) bei Cicero nach Panaitios de div. II § 93 vergleichen.

2. Von der großen Zahl der Sterne müßte die vom Hundsstern ausgehende Kraft aufgehoben werden; denn es gibt noch Sterne, die ihn an Größe übertreffen; dabei ist die Zahl der Sterne unendlich groß. Gelangt nun von diesen Gestirnen keine Kraftäußerung bis zur Erde — das hat der erste Abschnitt gezeigt — so kann auch dieser einzelne Stern nichts zur Vermehrung oder Erzeugung der Hitze beitragen (§ 33—35).

3. Daraus ergibt sich, daß die Sonne allein die Ursache der Hitze ist, der Sirius nur ein bequemes Zeichen.

Im folgenden werden diese Argumente noch einmal ausführlicher behandelt. § 39 hebt er, entsprechend seinen Ausführungen im ersten Teil den Unterschied des wahren und scheinbaren Aufgangs hervor; in manchen Gegenden gehe Sirius erst 50 Tage nach der Sommersonnenwende sichtbar auf, wo von Zunahme der Hitze keine Rede mehr sein könne; dazu vergleiche man Cicero a. a. O. § 94 über die Canicula.

Was für Folgerungen ergeben sich also für den, der die Wetterprognose aus Fixsternauf- und -untergängen ablehnt?

Wir haben uns — lautet die Antwort — mit weit besserem Erfolge der Zeichen zu bedienen, die die Natur uns an die Hand gibt, dieselben,

---

1) Von Geminos cap. 14 (17) § 16 werden ebenfalls Regen, Wind und Hagel aufgezählt.

2) Man hat wohl hauptsächlich an Aratos und die andern Dichter der *Φαινόμενα*, bei den Philosophen hauptsächlich an stoische zu denken.

von denen auch Arat Gebrauch gemacht hat; er knüpfte die Voraussagungen an den Auf- und Untergang der Sonne, den Mond, die Sternschnuppen und an die Äußerungen der unvernünftigen Tiere. *αἱ γὰρ ἀπὸ τούτων προγνώσεις μετά τινος φυσικῆς αἰτίας γινόμεναι κατηναγκασμένα ἔχουσι τὰ ἀποτελέσματα.*[1]) So habe es nicht nur Aristoteles gehalten, sondern auch Eudoxos und zahlreiche andere Astronomen; auch der Philosoph Boethos hat im 4. Buch seines Aratkommentars gewisse naturgemäße Entstehungsursachen von Wind und Regen behandelt *ἐκ τῶν προειρημένων εἰδῶν τὰς προγνώσεις ἀποφαινόμενος.*[2])

Ich habe schon hervorgehoben, daß ich Panaitios[3]) für die Quelle des 17. Kapitels halte. Dafür spricht nicht nur die enge Berührung mit Cicero, sondern auch die Erwähnung des Atabyrios § 4 p. 180, 22 M. und die von Rhodos § 19 p. 188, 5 M. Maaß allerdings führt das Kapitel Aratea p. 152 ff. auf Boethos zurück; ich finde aber seine Beweisführung wenig überzeugend. Er stützt sich hauptsächlich auf den Schluß des 17. Kapitels, wo allerdings das 4. Buch des Aratkommentars des Boethos an letzter Stelle zitiert ist. Aber der Inhalt des Schlußabsatzes ist vom vorausgehenden ganz verschieden. Handelt es sich dort um die Abweisung des Glaubens an ein *ποιεῖν* der Fixsterne, nicht aber um die Möglichkeit, aus den Gestirnauf- und -untergängen das Wetter voraus zu bestimmen, so ist im Schlußwort die Rede davon, daß Aratos und einige andere die Vorherbestimmung des Wetters aus dem Aussehen von Sonne und Mond,

---

1) Den Kausalnexus von Wetterzeichen dieser Art und Wetter gibt der Verfasser von Ps.-Theophr. *π. σημείων* § 41 und 48 an. Vgl. Kaibel, Hermes 29 (1894) 115; später sind besonders Boethos (Gem. cap. 17 fin.) und Poseidonios dieser Frage nach dem Verhältnis von Wetterzeichen und Wetter nachgegangen.

2) Es handelt sich hier also um den Gegensatz zwischen der Prognose, wie sie in den Parapegmen geübt wurde und der bei Ps.-Theophr. *π. σημείων* behandelten. Kaibel will Hermes 29 (1894) 119 in der von Geminos abgelehnten Prognostik offenbar „Astrologie" verstehen und zählt Aratos zu den Vernünftigen, die diesem Aberglauben ferngeblieben seien. Von Astrologie ist aber im ganzen 17. Kapitel keine Rede, und bei Vitruv. IX 6 und Sext. Emp. p. 728, 20 B, die Kaibel heranzieht, handelt es sich um einen andern Gegensatz, nämlich den zwischen Astrologie und Astrometeorologie. Irreführend ist auch die Ausdrucksweise bei Tittel unter „Geminos", P.-W. VII 1035. Als gemeinsame Quelle von Geminos, Vitruvius und Sextus Empiricus nimmt Kaibel a. a. O. S. 120 Poseidonios an. Abgesehen davon, daß Geminos, Vitruvius und Sextus Empiricus sachlich nicht übereinstimmen, wie eben dargelegt wurde, kann das 17. Kapitel des Geminos unmöglich auf Poseidonios zurückgehen.

3) Vgl. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa S. 230 ff. 165 ff. 185. Panaitios scheint auch in der Bestreitung der Einwirkung der Fixsterne auf die Atmosphäre von der neueren Akademie abhängig gewesen zu sein, wie aus den Erörterungen Schmekels a. a. O. S. 155 ff. hervorgeht; vgl. z. B. Favorin bei Gellius, Noct. Att. XIV 1 § 7 ff. (Schmekel a. a. O. S. 159) mit Geminos cap. 17 § 18 ff.

den Sternschnuppen, Kometen und den Äußerungen der Tiere für zuverlässiger hielten. Nur dafür ist Boethos zitiert (vgl. Cicero de div. I 8 § 13), nicht für die vorausgehende Widerlegung des Einflusses der Fixsterne auf die Witterung. Mit Hans Weinhold, Die Astronomie in der antiken Schule (Diss. München 1912), S. 92 in den Ausführungen des 17. Kapitels eine eigene Arbeit des Geminos zu sehen, halte ich für völlig unmöglich.

Im Exzerpt bei Cicero sind in der Darstellung des Panaitios Astrometeorologie und Astrologie gemischt. Geminos legt uns die Annahme nahe, daß sie ursprünglich wohl voneinander getrennt behandelt waren. Panaitios rückte zuerst der Astrometeorologie zu Leibe und hatte darnach um so leichteres Spiel mit der Astrologie, da er zu den physikalischen Argumenten nur noch einige der von Karneades hauptsächlich ausgebildeten dialektischen zu fügen brauchte. Die Reihenfolge der Argumente ist bei Cicero folgende:

1. Die Gestirne liegen in verschiedenen Sphären, der Mond kann also nicht mit den Fixsternen zusammenkommen (§ 91).

2. Die Fixsterne sind weit von der Erde entfernt (§ 91).

3. Die Verschiedenheit des Horizonts bedingt, daß die Gestirne nicht überall zugleich auf- und untergehen können (§ 92, 93).

4. Die Witterung, die auch Einfluß auf den Menschen hat, ist oft in ganz nahe beieinander liegenden Orten (Rom-Tusculum) verschieden (§ 94).

Die folgenden Beweisgründe haben nichts mehr mit Astrometeorologie zu tun.

Wir haben schon gesehen, daß Geminos im ersten Teile seiner Darlegung ganz dieselben Argumente verwendet wie Panaitios; nur ist das Exzerpt bei Geminos bedeutend wissenschaftlicher gehalten als die Wiedergabe bei Cicero. Daraus wird sich wohl am leichtesten erklären, weshalb bei Cicero mancher Punkt, den Geminos erwähnte, fehlt, z. B. die Wolkenhöhe. Die Argumente entlehnte Panaitios, der selbst das Studium der Naturwissenschaften pflegte, der Forschung der Peripatetiker, wohl hauptsächlich Kritolaos[1]), der neben Karneades die nachfolgende Generation am stärksten beeinflußt.

Karneades[2]), einer der klarsten Denker und schärfsten wissenschaftlichen Kritiker des Altertums, widerlegte zwar die Astrologie rein

1) v. Arnim, Quellenstudien zu Philo S. 50; Susemihl, Griech. Literaturgeschichte der Alex. Zeit II 62ff.

2) Schmekel a. a. O. S. 165ff. 176. 184. 318ff.; Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 24ff. 62ff.; Boll, Studien zu Claudius Ptolemaeus S. 181ff.; Gundel unter „Heimarmene", P.-W. VII 2643; Bouché-Leclercq a. a. O. p. 581ff.

dialektisch, zumeist auf Grund des Sympathiebegriffs. Wenn er aber, wie es scheint, zugab, daß nur bei Naturereignissen die stoische *συμπάθεια τῶν ὅλων* Berechtigung habe, so hat er vielleicht gegen die Astrometeorologie, insofern sie ein Einwirken der Gestirne auf das Wetter annimmt, nichts einzuwenden gehabt.

Wie Boethos von Sidon[1]), der andere Stoiker, den der Begründer der neueren Akademie zum Abfall von den Dogmen seiner Schule brachte, zum Glauben an den Einfluß der Gestirne auf das Wetter sich stellte, ob er, wie Panaitios (bei Geminos c. 17)[2]), die Fixsternauf- und -untergänge als Merkzeichen eines Witterungswechsels gelten ließ, wie wir es noch heute tun, können wir mit unsern Mitteln nicht mehr feststellen; am Schluß des 17. Kapitels bei Geminos und auch bei Cicero de divin. I 8 § 13 ist, wie gesagt, nur von der Möglichkeit die Rede, das Wetter aus gewissen Anzeichen an Sonne, Mond, Sternschnuppen, Kometen und dem Verhalten der Tiere vorhersagen zu können. Er beruhigte sich hier nicht bei der bloßen Kongruenz der Erscheinungen, sondern suchte, wie auch die früheren Forscher, hier einen Kausalnexus nachzuweisen, den Beobachtungen eine wissenschaftliche Grundlage zu geben.

Noch eine im hellenistischen Zeitalter sehr einflußreiche philosophische Schule war, wenn auch aus andern Gründen, mit Panaitios einer Meinung in der Frage, ob ein Einwirken der Fixsterne auf die Erde möglich sei oder nicht, die Epikureer.[3]) Hat Panaitios aus wissen-

---

1) Vgl. v. Arnim unter „Boethos", P.-W. III 601 ff.; Susemihl a. a. O. II 62 f.; Maaß, Aratea p. 153 ff.; Wendland, Philos. Schrift über die Vorsehung S. 4[2].

2) Ich verstehe nicht recht, wie Karl Gronau, „Poseidonios eine Quelle für Basilius' Hexahemeros" (Braunschweig 1912) S. 24[2] dazu kommen kann, bei August. de civ. Dei V 1 ff. eine sich sogar fast bis auf die Worte erstreckende Ähnlichkeit mit dem Geminoskapitel festzustellen. Welche Gesichtspunkte haben die beiden gemeinsam? Augustinus lehnt die absolute Sympathie ab, gibt aber zu (V 6 p. 198, 26 ff. Domb.), daß die Gestirne, auch die Fixsterne, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, Einfluß auf die Jahreszeiten, Ab- und Zunahme der Tiere, auf Ebbe und Flut hätten. Geminus läßt diese Einwirkung aber bekanntlich nur von Sonne und Mond gelten und bestreitet sie für die Fixsterne energisch. Es sind auch keine Zugeständnisse von Poseidonios, wenn Basileios und Augustinus die obenerwähnten Einflüsse der Gestirne anerkennen, so wenig wie es eine Entgegnung von Poseidonios ist, wenn es heißt, die Sterne seien nicht die Ursache der Dinge, sondern nur Anzeichen für die Ursache. Auch in seinem größeren, eben erschienenen Werke „Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese" (1914) kommt Gronau S. 33[2] auf diese irrige Anschauung wieder zurück.

3) Zu Epikuros vgl. Zeller III 1[3] S. 396 ff. 411 ff. 429 f. Usener gibt im Anhang der Epicurea zu den in den Briefen ausgesprochenen *δόξαι* zahlreiche historisch geordnete Belege. Die Stellung Epikurs zur Divination wird beleuchtet durch fr. 395; D. L. X 135; Aët. V 1. 2; Cic. N. D. II § 162; de div. I § 5. II § 40. Vgl. auch K. Steinhauser, Der Prodigienglaube bei den Griechen (Diss. Tübingen 1911) S. 6[4].

schaftlichen Gründen ein *ποιεῖν* der Fixsterne abgelehnt, so tat es Epikuros aus ethisch-praktischen. Die Betrachtung und Erklärung der *μετέωρα* darf nicht von theologischen Gedankengängen abhängig sein. Epikuros will ja die Menschen von aller Angst und Sorge befreien. Gerade darum kämpft er unablässig gegen alle Teleologie. Die Götter, sagt er, sind selige Wesen, die sich um die Angelegenheiten der Menschen, um die Leitung der Welt nicht kümmern und nicht kümmern dürfen, weil jede Tätigkeit im Widerspruch mit ihrer göttlichen Natur stehen würde. So schreibt er an Pythokles (§ 97 p. 42, 11 Us.): *Καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῇ προσαγέσθω, ἀλλ' ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι. ὡς εἰ τοῦτο μὴ πραχθήσεται, ἅπασα ἡ περὶ τῶν μετεώρων αἰτιολογία ματαία ἔσται, καθάπερ τισὶν ἤδη ἐγένετο οὐ δυνατοῦ τρόπου ἐφαψαμένοις, εἰς δὲ τὸ μάταιον ἐκπεσοῦσι τῷ καθ' ἕνα τρόπον μόνον οἴεσθαι γίνεσθαι.* Die Bewegungen und Veränderungen der Himmelskörper sind also nicht durch göttliche Wesen hervorgebracht, sondern, wie schon Demokritos gezeigt hatte, durch die atomistische Naturbetrachtung zu erklären. Wenn die Himmelskörper aber nur Atommassen sind, so sind sie auch nicht beseelt und göttlich. Der Grund ihres Daseins und ihrer Bewegung ist die uranfängliche Bewegung der Atome. Gerade weil die Erscheinungen am Himmel dazu dienen mußten, den Glauben an die Wirksamkeit der Götter zu begründen, gab sich Epikuros so eifrig mit astronomisch-meteorologischen Fragen ab. Er weiß aber wohl, daß das bloße Wissen um die himmlischen Vorgänge, z. B. Finsternisse, noch nicht genügt, um Sorge und Beängstigung zu vertreiben.[1]) Dieses Ziel erreicht nur eine mechanische Erklärung der meteorologischen und astronomischen Erscheinungen. Da er diesen rein praktischen Zweck im Auge hat, ist ihm die Erklärung der Einzelerscheinungen fast gleichgültig; er stellt ruhig verschiedene Erklärungsmöglichkeiten nebeneinander. Die Welt ist nicht zu Nutzen der Menschen eingerichtet; darum sind auch die Auf- und Untergänge der Gestirne nicht durch den Vorteil der Menschen bestimmt, sondern naturnotwendig. Damit ist auch ein *ἐπισημαίνειν* der Gestirne in teleologischer Hinsicht abgelehnt.[2])

Diesem Ankämpfen gegen eingewurzelte Anschauungen war kein

---

1) *τὸ δ' ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκός, τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς καὶ τροπῆς καὶ ἐκλείψεως καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις μηθὲν ἔτι πρὸς τὸ μακάριον τὰς γνώσεις συντείνειν, ἀλλ' ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατειδότας, τίνες δ' αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι, καὶ εἰ μὴ προσῄδεισαν ταῦτα· τάχα δὲ καὶ πλείους, ὅταν τὸ θάμβος ἐκ τῆς τούτων προσκατανοήσεως μὴ δύνηται τὴν λύσιν λαμβάνειν καὶ τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν* (Brief an Herodot. § 79 p. 29, 6 ff. Us.). Das scheint Polemik gegen Platon, Tim. 40c zu sein.

2) Die nähere Begründung gibt Anhang I.

Erfolg beschieden; denn die Stoa bekam zum Nachfolger des Panaitios einen Mann, der als letzter großer Gelehrter die ganze Bildung seines Volks in sich vereinigte und dank seiner eindringlichen Rede, die ein Kennzeichen der religiösen Begeisterung dieses Mannes war, und der in seinen Büchern bequem zusammengefaßten und verarbeiteten Schätze maßgebend für die Folgezeit wurde: Poseidonios. Er stammte aus Apamea in Syrien, und vielleicht nicht ohne Grund hat man angenommen, daß die Eindrücke, die er in diesem dem Astralkult ergebenen Lande empfing, für seine spätere Entwicklung wirksam wurden.[1]) Leider sind seine zahlreichen Schriften uns bis auf geringe Bruchstücke verloren gegangen, so daß wir genötigt sind, uns aus den Schriften eines Cicero, Philon, Seneca, Plinius, Kleomedes u. a. ein Bild seiner Lehre zu machen. Wenn die Grundlage daher auch unsicher ist, so können wir uns doch einen leidlich klaren Einblick in seine astrometeorologischen Anschauungen verschaffen.[2])

Poseidonios ist der Ansicht, daß die Fixsterne auf die Erde einwirken. Dazu bestimmt ihn zunächst die Annahme einer Himmel und Erde verbindenden *συμπάθεια*[3]) (vgl. die oben zitierte Stelle bei Sext. Emp. adv. math. IX § 79 p. 409, 17 ff. Bekker).[4]). Ebenso heißt es bei Philo de opif. mundi § 117 in Ausführungen über die Siebenzahl, die auf des Poseidonios Timäuskommentar zurückgehen[5]): *Ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν* ..... Und zwar herrscht die Sympathie ausnahmslos.[6]) Denn, wie Poseidonios im 2. Buche des *φυσικὸς λόγος* ausführt (D. L. VII 140), umgibt den einen *κόσμος* das

1) Vgl. v. Wilamowitz, Griech. Lesebuch, Text, 2. Halbband S. 185 ff. und Kroll, P.-W. VIII 816. Vgl. auch Cumont, le mysticisme astral p. 259. Anderer Ansicht ist Corssen, Z. f. neutest. Wiss. 9 (1908) 94 ff.

2) Vgl. hier die Arbeiten von Martini, Quaest. Posid., Leipz. Stud. 17 (1896); Rhein. Mus. 52 (1897) 373 ff.; Boll, Studien über Claud. Ptolem., Jahrb. f. Philol. Suppl. Bd. 21 (1894) 221, 182 ff.; P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 34. 68. 70; Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa S. 244 ff.

3) Zum Begriff der *συμπάθεια* vgl. Weidlich, Die Sympathie in der antiken Literatur (Progr. des Karlsgymn. Stuttgart 1894); Stüve, ad Ciceronis de fato librum observ. variae (Diss. Kiel 1895) p. 16 ff.; Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex. (Paris 1907) p. 158 ff.; vor allem ist jetzt die vorzügliche Darlegung bei W. W. Jaeger, Nemesios v. Emesa (Berlin 1914) S. 96 ff. zu vergleichen.

4) Zur Quelle vgl. Boll, Studien S. 135 f. Parallelen bei Plinius, Nat. hist. II 39, 105; Cic. de div. II § 53.

5) Roscher, Die Hebdomadenlehre usw. (Abhandl. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 24, 6 [1906] S. 109); H. Krause, Studia Neoplatonica (Diss. Leipzig 1904) p. 46—54; K. Gronau, Poseidonios S. 294 ff.

6) Im Gegensatz zu Karneades (Cic. de div. II 14 § 33 ff.). Vgl. Schmekel a. a. O. S. 244 ff.; Gundel unter „Heimarmene", P.-W. VII 2631.

κενὸν ἄπειρον, das ἀσώματον ist: ἀσώματον δὲ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον. ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν. τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν.[1]) Wenn man dazu noch im Auge behält, daß ja auch Poseidonios den gewaltigen Unterschied in den Größenverhältnissen der Erde und der Gestirne kannte, so konnte dieser Umstand nur die Annahme eines ποιεῖν der Fixsterne verstärken.[2]) Denn die superlunare Welt ist nicht nur viel besser[3]), sondern lastet mit geradezu ungeheurer Macht auf der sublunaren Welt.[4]) Hatten frühere Hypothesen über Mittelglieder die Spannung zwischen Himmel und Erde etwas verringert[5]), hier ist sie zugunsten der Allgewalt des Sternenhimmels aufgehoben. So konnte es nicht fehlen, daß wir auf Grund dieser physikalischen Gründe bei den von Poseidonios abhängigen Schriftstellern immer wieder die Wirksamkeit der Fixsterne auf die Erdenwelt betont finden.[6]) Aber nicht nur die Physik führte den Stoiker zu diesen Anschauungen, sondern auch teleologisch-theologische Gründe. Die Gestirne sind Götter; darum müssen sie auch zum Wohle der Menschen tätig sein.[7]) Wir wissen ja, daß Epikuros den genau entgegengesetzten Standpunkt hatte, aber der des Poseidonios entsprach nicht nur den Ansichten seiner Schule, sondern auch der des Volkes. Die Sterne dürfen aber auch

---

1) Das beste Seitenstück zu dieser Stelle bei Kleomedes, Cycl. th. p. 8, 19 ff. p. 4, 1 f. (zur Quelle vgl. Müller, de Posidonio Manilii auctore [Bornae 1901] p. 35 ff.); p. 180, 13 f., p. 112, 1 f. Z.; mehr bei Zeller III 1[3] S. 187 f.; Schmekel a. a. O. S. 240; Arnim, Stoic. vet. fragm. II 170 ff.; vgl. auch Boericke, Quaest. Cleomedeae (Diss. Lpz. 1904) p. 18.

2) Vgl. K. Gronau, Poseidonios S. 13 ff.; vgl. Cleomedes I 11 p. 102 f. Z.; Theo Smyrn. p. 120 f. H.

3) Die höhere Wertung der superlunaren Welt stammt von den Pythagoreern. Die Scheidung der Welt in sublunare und superlunare Region übernahm dann Aristoteles: Wendland a. a. O. S. 68[1]; A. E. Haas, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 84 ff.; Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex. (1907) p. 158 ff. Capelle weist N. Jahrb. 15 (1905) 537[2] eine Reihe auf Poseidonios zurückgehender Stellen nach, aus denen hervorgeht, daß der Philosoph die irdische Region im Gegensatz zur himmlischen pessimistisch zu schildern liebte (vgl. auch Capelle a. a. O. S. 534[3]).

4) Vgl. z. B. Cic. de nat. deor. II 45 p. 115 f. Zahlreiche andere Stellen über die ἐπὶ τὸ μέσον φορά hat Boericke, Quaest. Cleomedeae, Diss. Leipz. (1905) p. 32 f. gesammelt und a. a. O. p. 33 auf Poseidonios zurückgeführt. Vgl. auch die Übersichtstabelle am Schlusse seiner Dissertation. Vgl. auch W. W. Jäger a. a. O. S. 107 ff.

5) Vgl. meine Ausführungen Beilage V.

6) Eine Reihe hierher gehöriger Zeugnisse findet sich Anhang II, S. 17 ff., zusammengestellt.

7) Vgl. z. B. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 184 f.

deshalb nicht untätig sein, weil das der *διακόσμησις* Gottes widersprüche, in der alles seinen Platz und seine Aufgabe hat.[1])

Auf Grund dieser Argumente wurde er auch zu einem Verteidiger der Astrologie. Doch ist es nicht unsere Aufgabe, diesen Teil seiner Lehre näher auszuführen.[2])

Trotz alledem spricht Poseidonios öfters auch von einem *σημαίνειν* der Gestirne. Es gibt verschiedene Erklärungsversuche für diese merkwürdige Unfolgerichtigkeit seines Denkens. Es können z. B. rein religiöse Motive gewesen sein, die ihn dazu veranlaßten: Die Bewegungen der Gestirne, ihre Lage, ihr Aussehn usw. sind alles nur Mittel Gottes, sich den Menschen zu offenbaren; die Gestirne werden so zu bloßen *σημεῖα*. So dachten ja auch Astrologen.[3])

Aber es können wohl auch Einflüsse des Mannes gewesen sein, der auf ihn unter den griechischen Philosophen den stärksten Eindruck gemacht hatte, Platons[4]). Wohl kaum wissenschaftliche Bedenken; es wäre freilich interessant, zu erfahren, wie er sich mit den Darlegungen des Panaitios abgefunden hat.[5]) Aber die Argumentation aus der ausnahms-

---

1) So sagt z. B. Seneca Nat. Quaest. II 32: Die Astrologen haben die Bedeutung der fünf Planeten herausgefunden. Deshalb leuchten aber die vielen tausend andern Gestirne nicht müßig. Denn die Fixsterne sind keineswegs ohne Einfluß und Herrschaft über uns. Wenn man auch den Umfang ihres Einflusses nicht genau feststellen kann, so hat man doch gar keinen Grund, daran zu zweifeln, daß sie einen Einfluß ausüben. Cic. de Nat. Deor. II § 154: *Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inventa sunt*; das wird für die Gestirne in § 155 näher ausgeführt; vgl. Cic. Acad. IV 38, 120.

2) Allgemein Cic. de div. II 88; de fato 4; August. de civ. Dei V 2, 5. Auf Poseid. wird die Charakteristik der Planeten und ihrer Wirkungen (cf. *ποιεῖ, αἴτιός ἐστιν* usw.) bei Julianos v. Laodicea Cat. cod. astr. I 134ff. zurückgeführt (Kroll, G. G. A. 1900 S. 909); die Einteilung des Himmels in Dreiecke für die Zwecke der astrologischen Chorographie hat Poseidonios wohl auch übernommen (Boll, Studien S. 213); er brachte die religiösen und ethischen Eigentümlichkeiten der Völker in Zusammenhang mit den Zeichen des Tierkreises (Boll, Studien S. 194ff.).

3) Siehe hierüber Anhang II.

4) Vgl. Boll, Studien zu Cl. Ptolemäus S. 221[1], der auch Malchins Annahme abweist, Poseidonios habe die Sterne das Geschick nur andeuten, nicht bewirken lassen.

5) Ein Nachhall des Eindrucks, den des Panaitios Ausführungen über die ungeheure Entfernung der Fixsterne und die daraus entspringende Unmöglichkeit einer Einwirkung derselben auf die Erde gemacht haben müssen, scheint bei Seneca N. Q. II 32 vorzuliegen. Er tadelt hier die Chaldäer, die nur mit den Planeten rechnen. So müßten Fehler entstehen, da doch alle Gestirne auf einen Teil von uns Einfluß haben: *summissiora forsitan propius in nos vim suam dirigunt et ea, quae frequentius mota aliter nos aliterque prospiciunt: ceterum et illa, quae aut immota sunt aut propter velocitatem universo parem immotis similia, non extra ius dominiumque nostri sunt.* Hat sich vielleicht Poseidonios durch diese Konzession über die Darlegungen des Panaitios hinweggeholfen?

los geltenden Sympatheia heraus wird ihm über die Schwierigkeiten hinweggeholfen haben. Ob er freilich seine Unsicherheit in so gleichgültiger Weise bekannt gegeben hat, wie Seneca[1]), ist doch sehr zu bezweifeln.

Eindruck hat jedenfalls sein Eintreten für ein ποιεῖν der Gestirne und damit die Verteidigung der Astrologie gemacht. Damit kam er der ganzen Zeitströmung entgegen, die sich außerordentlich lebhaft mit diesen Problemen abgab.[2]) Wie ein der Wissenschaft zwar fernstehender, aber philosophisch interessierter Mann die Anregungen des Poseidonios verwertete, zeigt Virgil. In seiner Jugend war er Epikureer und wir haben noch in den Georgika Spuren davon. Er hat den Epikur in berühmten Versen verherrlicht:

felix qui potuit rerum cognoscere causas
atque metus omnes et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari (II 490ff.)[3])

und noch klingt es nicht so entschlossen, wie im 6. Buche der Aeneis, wenn es Georg. IV 220ff. heißt:

His quidam signis atque haec exempla secuti
esse apibus partem divinae mentis et haustus
aetherios dixere.

In seinem späteren Leben hat Virgil stoische Sätze in seiner Dichtung verwendet und nach ihnen macht er sich auch die caelestia und sublimia begreiflich. In die geheimsten Tiefen der Natur einzudringen, sie aus dem Innern heraus zu verstehen, war die Sehnsucht der Zeit; doch suchte man ihre Erfüllung nicht durch exakte Forschung, wie sie etwa Demokritos gepflegt hatte, sondern glaubte, was die Welt im Innern zusammenhalte und die Erscheinungen hervorbringe, durch ethisch-theologische Spekulationen dem Verstand erschließen zu können. Juppiter hat die Welt so oder so geordnet; die Bewegungen in der Natur vollziehen sich so oder so deshalb, damit die Menschen ein Richtmaß für ihre Beschäftigungen haben. Teleologisch wird also die Welt begriffen (Georg. I 351ff.). Als Stoiker erweist Virgil sich auch in seinen Anschau-

1) Seneca ep. 88, 15 (Hauptquelle ist Poseidonios; vgl. Kaibel, Gal. Protrept. p. 44f.; Gerhäuser, Der Protrept. d. Poseidonios [Diss. Heidelberg 1912] S 60): *Sive quidquid faciunt, quid immutabilis rei notitia proficiet? Sive significant, quid refert providere quod effugere non possis? Scias ista, nescias: fient.*

3) Besonders mit der Frage, ob die Naturerscheinungen sich aus Notwendigkeit vollziehen oder durch den Willen der Gottheit: Prop. III 16, 51ff. 34, 54. IV 5, 26; Verg. Georg. II 475ff.; Hor. ep. I 12, 17 (mit Kießlings Anmerkung); Ovid. Met. XV 70; Aetna v. 230. Vgl. Diels, Seneka und Lukan (Abhandl. Berl. Ak. d. Wiss. 1885) S. 7.

3) Vgl. Norden, Agnostos Theos (Leipz. 1913) S. 100.

ungen über die Gestirne. Die Gestirne beeinflussen nach ihm die Witterung: Orion heißt *nimbosus* (Aen. I 535), *aquosus* (Aen. IV 52), *saevus* (Aen. VII 719); die Hyaden sind *pluviae* (Aen. I 744. III 516); die Böckchen *pluviales* (Aen. IX 668) usw., wobei freilich der Einfluß schon geprägter Dichtersprache nicht zu vergessen ist. Ja, die Vorstellung ist derart eingewurzelt, daß *sidus* einfach für *tempestas* stehen kann.[1]) Auch astrologische Anschauungen finden sich: Aen. IV 519 f. werden von der Priesterin beim Opfer die sidera angerufen[2]), die *conscia fati* genannt werden (etwas anders *conscia sidera* IX 429). So müssen wohl auch Aen. III 359 ff. und X 175 ff. verstanden werden, wo es das eine Mal von Helenus, das andere Mal von Asilas heißt, daß ihnen zur Erforschung der Zukunft nicht nur der Dreifuß und *laurus* des Apollo oder die *linguae* der Vögel, die *fibrae pecudum* und *ignes praesagi fulminis* dienstbar wären, sondern auch die *sidera*.[3]) Obwohl Virgil natürlich die wissenschaftliche Anschauung vom κόσμος kennt, herrscht immer noch, wie in der gleichzeitigen Zauberliteratur[4]), die uralte Vorstellung[5]), daß die Gestirne doch nicht zu weit entfernt sind, um nicht vom Menschenwillen beherrscht werden zu können. So heißt es von Asilas an zuletztgenannter Stelle: *caeli cui sidera parent* und die Priesterin vom Massyliervolk im äußersten Westen Afrikas hat die Macht, nicht nur die Ströme zu hemmen, sondern auch die Gestirne zurückzudrehen (IV 489). Als eine freilich schon abgegriffene Wendung astrologischen Sinnes müssen wir Aen. IV 578/79 verstehen, wo Aeneas zur Gottheit fleht, sie möge *sidera dextra* bringen. Aus der Praxis der Astrologie ergibt sich auch für Virgil die Forderung an den Landmann, auf den Saturn und Merkur zu achten (Georg. I 335 ff.).

1) Serv. Verg. Georg. I 204. Aen. IV 309; Serv.-Dan. Aen. I 535. V 628. XI 259. XII 451; Heyne zu Aen. I 535.

2) Gebet an die Gestirne oder Schwur bei ihnen sehr häufig: Aen. II 154 ff. 700. III 599. IV 519. VI 458. IX 429. XII 176 (Sol), 196 f., weil sie göttlicher Natur sind (Aen. II 700. VIII 591). — Über Planetengebete siehe Reitzenstein, Poimandres S. 187; Heeg, Cat. cod. astr. VIII 2 p. 154 ff.; 173 ff.; Boll, Philol. 69 (1910) 170 ff. und P.-W. VII 2571; das ist alles völlig astrologischer oder gnostischer Natur. Vgl. auch meine Ausführungen Beilage IV.

3) Hier ist der Vergleich mit dem von Virgil nachgeahmten Apollonios wichtig. Wenn Virgil die Kenntnisse eines Sehers aufzählt, verfehlt er nie hervorzuheben, daß dieser auch die Kunst besitzt, aus den Sternen zu lesen. Das fehlt z. B. bei Apoll. Argon. I 139 ff. über Idmon — aber Orpheus allerdings singt wenigstens von astronomischen Dingen und Astrologie I 496 ff. (vgl. Heeg, Die angebl. orph. Ἔργα καὶ ἡμέραι p. 8 f.) — während wir sie bezeichnenderweise wieder hervorgehoben finden in den orphischen Argonautica, z. B. v. 207 ff. (Ankaios).

4) Vgl. Fahz, De poetarum Romanorum doctrina magica (RGVV. II 3 [1904]).

5) Vgl. meine Ausführungen S. 2. 12.

Daß die Neupythagoreer[1]) bei der scharfen Gegenüberstellung der sublunaren und superlunaren Welt[2]) eine Einwirkung der Gestirne auf die Erde annehmen mußten, ist selbstverständlich. Der sogenannte Hippodamos stellte fest: ἐξήρτηται τὰ μὲν θνατὰ ἀπὸ τῶν θεῶν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἀπὸ τῶν οὐρανίων. Ob sie auch von einem σημαίνειν der Gestirne sprachen, da sie annahmen, daß die Gestirne im Dienste des einen unsichtbaren Gottes stehen[3]), ist ungewiß.[4])

Noch einmal erstand der alten Welt, als sie schon zur Rüste ging, ein Mann, der, wenn auch nicht mit der vollen Frische der früheren Zeiten des Hellenentums, so doch mit einer für jene dem Aberglauben hingegebene Zeit bemerkenswerten Klarheit der allgemein geteilten Ansicht, als wirkten die Gestirne auf den Charakter der Menschen, als bestimmten sie seine Lebensführung, entgegentrat: Plotinos. Da er dabei auch die Astrometeorologie berührte, muß ich auf seine Darlegungen kurz eingehen.[5])

In der Abhandlung εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα (Enn. II Buch 3 Kap. 2 ff.) setzt er seine Ansicht auseinander. Es muß festgehalten werden, daß, wie Kap. 1 an die Hand gibt, von den Planeten die Rede ist. Die Gestirne führen nach Plotinos ein seliges, gleichmäßiges, harmonisches Leben. Da die Zeitvorstellung für sie nicht vorhanden ist, haben sie keine Erinnerung; auch kein Wissen um das Geringere kommt ihnen zu. Da alle Teile des Weltalls, das er wie auch die Stoa als ζῷον bezeichnet, miteinander und mit dem Ganzen durch συμπάθεια verbunden sind[6]), so müssen auch die Gestirne auf die Erde einwirken, aber ihre Einwirkung ist rein natürlich. Als reine und selige Götter können sie weder freundlich noch feindlich sein, auch nichts Schlechtes wirken.[7]) Die Gestirne verursachen nur

1) Vgl. Zeller III 2[4], 114. 149 ff.

2) R. Heinze, Xenokrates S. 75. 78.

3) Zeller a. a. O. S. 132. Das Hippodamoszeugnis bei Zeller a. a. O. S. 150[1].

4) Wie eklektische Philosophen der damaligen Zeit dachten, zeigt gut Celsus. Er wettert zwar gegen die Christen, die meinen, Welt und Gestirne seien dazu da, um ihnen zu dienen (Orig. c. Cels. IV 23 I p. 292, 17 ff. K.), stand also damit auf Seiten Epikurs. Aber weil das Ganze Gott sei, müssen auch die einzelnen Teile, vorab die ehrwürdigsten und machtvollsten, Sonne, Mond, Fixsterne, Planeten göttlich sein. Sie sind die sichtbarsten Verkünder einer göttlichen Macht, von ihnen kommt Regen, Wolken, Hitze, Donner und Blitz; sie lassen Früchte wachsen und sind Herren der Zeugungen (Orig. c. Cels. V 6 II p. 5, 24 ff. K.).

5) Vgl. Zeller III 2[4] S. 619 ff.; A. Drews, Plotin und der Untergang der antiken Welt (1907) S. 198—201; Boll, Studien über Ptolem. S. 136[1]. 144. 234[2]; Gundel unter „Heimarmene", P.-W. VII 2637.

6) Vgl. Th. Weidlich a. a. O. S. 59.

7) Unter den Argumenten, die die Annahme widerlegen, als täten die Gestirne gezwungen Böses, ist bemerkenswert, daß Plotinos hervorhebt, daß der Planet gar nicht

Kälte und Wärme und wirken insofern auf den Körper und seine Stimmungen. Was man auf die Sterne als Urheber zurückführt, wird durch andere Ursachen bewirkt, körperliche und geistige, auch durch die eigene Tat des Menschen. Wenn z. B. der Reichtum eines Menschen vom Vater ererbt ist, so deuten die Gestirne den Reichtum nur an. Wenn der betreffende aber den Reichtum durch eigene Tätigkeit erworben hat, der Körper also dazu mitwirkt, so sind die Ursachen des Reichtums 1. die eigene Tüchtigkeit, 2. die Eltern, 3. die Einflüsse des Himmels und der Erde, also auch der Gestirne, die auf natürliche Weise die Umgebung, überhaupt die Natur, in der der Betreffende lebt, mitbestimmen. — Völlig freilich hat auch Plotinos nicht die Astrologie eliminieren können. Vermöge der allgemeinen *συμπάθεια* müssen den Vorgängen im Himmel solche auf Erden entsprechen. Der Sachkundige kann also aus den Gestirnbewegungen die diesen entsprechenden Bewegungen der andern Teile erschließen. Demnach sind die Gestirne *σημεῖα*. Plotinos vergleicht sie einer himmlischen Schrift, in der die künftigen Schicksale der Menschen verzeichnet sind.[1]) — Auch Plotinos ist es nicht gelungen, einen Ausweg aus dem astrologischen Labyrinthe zu finden; denn seine Entscheidung, daß den Gestirnen nur im astrometeorologischen Sinne ein *ποιεῖν* zustände, sonst aber ein *σημαίνειν*, sucht zwar der Astrologie vorzubeugen[2]), ist aber nur durch Inkonsequenzen zu erreichen. Er war nur auf dem Wege streng naturwissenschaftlicher Forschung zu finden, wie ihn die jonischen Philosophen angebahnt haben und Panaitios zu Ende gegangen ist. Ihnen allein ist eine restlos befriedigende Lösung der Frage, ob die Gestirne Vorgänge auf der Erde bewirken oder anzeigen, gelungen.

Als Ergebnis der Darlegungen des dritten Kapitels können wir folgendes feststellen:

1. Für den Entwicklungsgang des Problems im allgemeinen: Mit der wissenschaftlichen Bearbeitung astronomischer und meteorologischer Fragen durch die vorsokratischen Philosophen war auch die Frage zu stellen und zu beantworten: *εἰ τὰ ἄστρα σημαίνει ἢ ποιεῖ*; die jonischen Philosophen kamen mit der Zeit zu einer Leugnung des *ποιεῖν*; ihre

---

in ein Sternbild eintreten kann, sondern sich unter demselben in sehr großer Entfernung befindet. Hätte Plotinos diesen Gedanken weiter verfolgt und die ganze Frage nicht rein dialektisch behandelt, wäre er zu den Ergebnissen des Panaitios gekommen.

1) Vgl. Eisler a. a. O. I 248[5] und Boll, Aus der Offenbarung Johannis S. 9[1].

2) Über die Quellen Plotins für diese Frage vgl. Bouché-Leclercq a. a. O. S. 600[1], der an Philon denkt; demgegenüber sieht Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex. (Paris 1907) p. 166 in der neueren Akademie Plotins Vorgänger. Ich glaube, daß Bouché-Leclercq hier das Richtige gesehen hat.

Stellung zum σημαίνειν ist ungewiß, war aber wahrscheinlich negativ. Ihre Antagonisten dagegen, die Pythagoreer, schufen die wissenschaftliche Grundlage für die Annahme eines ποιεῖν.

Plato, sonst ein Anhänger der Pythagoreer, bekämpfte entschieden die Annahme eines Einflusses der Gestirne auf die Witterung. Aristoteles und Theophrastos schwanken in ihrem Urteil, während erst die Stoa kräftig wieder für ein ποιεῖν eintritt, ohne ein σημαίνειν abzulehnen. Eine neue Wendung nahm der Kampf durch die neuere Akademie. Karneades und von ihm beeinflußt Panaitios verwarfen eine Einwirkung der Fixsterne. Epikuros lehnt selbst ein σημαίνειν ab. Die Stoßkraft ihrer Argumente wird abgeschwächt und aufgehoben durch den letzten großen Gelehrten des Altertums, den Stoiker Poseidonios. Er nimmt beides an, ein ποιεῖν und ein σημαίνειν. Während die Neupythagoreer an eine Beeinflussung der Luft durch die Fixsterne glauben, kommt Plotinos zu dem Ausweg, daß er für die Astrologie ein σημαίνειν statuiert, für die Astrometeorologie ein ποιεῖν. Überblicken wir den ganzen Kampf, so erkennen wir, daß die eigentlich fördernde Arbeit von den Vorsokratikern geleistet wurde; bemerkenswert ist der große Einschnitt in der Mitte (Epikuros—Karneades—Panaitios). Das Interesse, das sich hier kundgibt, wurde durch den Kampf gegen die Astrologie geweckt. Für die meisten der andern genannten Philosophen und Gelehrten ist das Interesse an der Frage mehr sekundär.

2. Eine Musterung der sachlichen Gesichtspunkte lehrt folgendes:

A. Gründe für die Annahme einer Einwirkung der Gestirne:

a) auf Grund des primitiven Weltbildes:

Die Gestirne sind der Erde sehr nahe; Einfluß des Satzes post hoc, ergo propter hoc.

b) auf Grund des neuen, von der vorsokratischen Philosophie erarbeiteten sphärischen Weltbildes:

Die Gestirne sind göttlich, anderer Natur als die irdischen Dinge, viel größer. Wenn Sonne und Mond sichtbaren Einfluß ausüben, muß man das auch von den Fixsternen annehmen. Zwischen Irdischem und Himmlischem herrscht allgemeine συμπάθεια.

B. Gründe für die Annahme eines σημαίνειν der Gestirne:

a) religiöse: Die Götter, höheren Rangs als die Gestirne, benutzen diese zu σημεῖα, ebenso die Allgottheit.

b) wissenschaftliche: Die Gestirne sind bequeme Mittel zur Fixierung kosmisch-meteorologischer Vorgänge. Oft war die Zulassung eines σημαίνειν nur eine Konzession an die Gegner.

Wie hat sich aber die antike Christenwelt zu dieser Frage gestellt? Die Antwort, die sie fanden, reizt unser Interesse, weil im Christentum die alte Kultur schließlich aufgegangen ist. Da die christliche Lehre im Judentum wurzelt, müssen wir zuerst über die jüdischen Anschauungen von der Wirksamkeit der Gestirne Klarheit gewinnen. Die Juden zur Zeit Jeremias erblickten in den Gestirnen Dämonen, wie die Jerem. 10, 1 ff. überlieferte Bannformel erkennen läßt.[1]) So nimmt es uns nicht Wunder, wenn wir schon in sehr früher Zeit der Vorstellung begegnen, daß die Gestirne Einfluß auf das Wetter ausüben (Richter 5, 20; Hiob 37, 9 f. 38, 33).[2]); denn wir werden wohl ruhig die Auffassung der Gestirne als Dämonen auch für die frühere Zeit annehmen dürfen. Von da bis zur Gestirnverehrung war der Schritt nicht mehr weit; daß er getan wurde, können wir aus Deuteronomium 4, 19 schließen, wo die Gestirnverehrung streng verboten wird. Dort freilich, wo man es mit der Jahweverehrung ernst nahm, wird man allen diesen Gedanken die Tür gewiesen haben. Zwischen den entschlossenen Jahweverehrern und denen, die fast ganz schon im Lager der Heiden standen oder mit den Rudimenten einer überwundenen Religionsstufe noch nicht gebrochen hatten, stand die gewiß nicht kleine Zahl derjenigen, die zu keiner klaren Entscheidung kommen konnten. Josephus (de bello Iud. VI 5, 3 § 288 ff. p. 416 Niese) tadelt einerseits die Führer der Nationalpartei, weil sie sich weder von den schwertähnlichen Sternen noch von Kometen dazu betören ließen, den Kampf mit Rom aufzugeben, und schilt sie doch, daß sie einem zweideutigen Orakel und einem falschen Propheten (§ 285) vertraut hätten.

---

1) Vgl. Duhm zu Jerem. $10_{1-3a, 5b, 11}$: „Gewiß hat mancher Jude unsern Bannspruch gemurmelt, wenn er nachts auf einsamer Wanderung den Mars oder Saturn funkeln, einen Kometen am Himmel stehen oder Meteore wie feurige Drachen durch die Luft fliegen sah". Vgl. auch Hans Duhm, Die bösen Geister im Alten Testament (1904) S. 44. Im Spätjudentum herrscht die Auffassung der Sterne als Engel vor (Bousset, Die Religion des Judentums S. 369 ff.).

2) Aus Henoch 82 ersieht man, daß die Vorstellung von den Sternen als Gebietern über die Jahreszeiten dem spätesten Judentum ganz geläufig war. Astrologisch ist der Gedanke, daß die Völker der Erde den Gestirnen zugeteilt sind (Deuteron. 4, 19). Vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 9. Bousset bestreitet G. G. A. 1905 S. 705 ff. unter Zustimmung von Clemen, Relig. Erkl. d. N. T. S. 84 gegen Reitzenstein, Poimandres S. 79 f. für das Judentum den Glauben an Astrologie. Mir steht keine Entscheidung zu.

Für das strenge Judentum freilich wie für ein Christentum, das mit dem Evangelium Jesu wirklich Ernst machte, war die Annahme einer Wirksamkeit der Gestirne auf Erde und Menschen nur dann möglich, wenn Gottes Allmacht und Weltregierung nicht angetastet wurden. Hier war die Quelle von Schwierigkeiten, mit denen ein Christ, der seines Glaubens leben, aber auch im Besitze eines einheitlichen Weltbildes sein wollte, ringen mußte. Sie traten freilich erst zutage, als das Christentum mit der hellenistischen Kultur in fruchtbare, teils freundliche, teils feindliche Berührung kam. Zuvor liefen beide Vorstellungsreihen ungesondert zusammen. Schon die Urgemeinde nahm an, daß der Stern den Magiern die Geburt des Messias anzeigte und sie nach Bethlehem führte (Mt. 2, 1 ff.).[1]) Die Urgemeinde ist der Gefahr, astrologischen Einflüssen anheimzufallen, die hier unzweifelhaft vorliegen, aus dem Wege gegangen, hat aber eine Einwirkung der Gestirne, auch der Fixsterne, auf die Atmosphäre nie bestritten. So lesen wir z. B. bei Justin Apol. II 5: *ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας καὶ τὰ ἐπίγεια ἀνθρώποις ὑποτάξας καὶ τὰ οὐράνια στοιχεῖα εἰς αὔξησιν καρπῶν καὶ ὡρῶν μεταβολὰς κοσμήσας* usw. Aristides, der als Vertreter der in seiner Zeit allgemein geltenden Anschauungen betrachtet werden darf, schreibt Apol. c. 42 (Geffcken, Apologeten S. 7): *οἱ νομίζοντες τὸν οὐρανὸν εἶναι θεὸν πλανῶνται. ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν τρεπόμενον καὶ κατὰ ἀνάγκην κινούμενον καὶ ἐκ πολλῶν συνεστῶτα. διὸ καὶ κόσμος καλεῖται· κόσμος δὲ κατασκευή ἐστί τινος τεχνίτου. τὸ κατασκευασθὲν δὲ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει. κινεῖται δὲ ὁ οὐρανὸς κατὰ ἀνάγκην σὺν τοῖς αὐτοῦ φωστῆρσι. τὰ γὰρ ἄστρα τάξει καὶ διαστήματι φερόμενα ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, οἱ μὲν δύνουσιν, οἱ δὲ ἀνατέλλουσι, καὶ κατὰ καιροὺς πορείαν ποιοῦνται τοῦ ἀποτελεῖν θέρη καὶ χειμῶνας, καθὰ ἐπιτέτακται αὐτοῖς παρὰ τοῦ θεοῦ, καὶ οὐ παραβαίνουσι τοὺς ἰδίους ὅρους κατὰ ἀπαραίτητον φύσεως ἀνάγκην σὺν τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ. ὅθεν*

1) D. F. Strauß, der in seinem Leben Jesu I[4] 270 ff. die richtige Erklärung der Matthäusstelle gegeben hat, zeigte, daß dieses Motiv in der Legende der *σωτῆρες* heimisch ist. Wir finden es in dem legendarisch ausgeschmückten Leben des Abraham, Krischna, Buddha, Aeneas, Thrasybulos, Timoleon, Mithradates, Julius Cäsar. Ich kann darum Gruppes Interpretation, Handb. S. 1614, der das Motiv als rein orientalisch betrachtet, nicht für richtig halten. Die Literatur alter und neuer Zeit ist Legion. Alle Versuche, den Stern auf natürliche Weise zu erklären, sind gescheitert und mußten scheitern, weil wir es hier eben mit einem Wunderstern zu tun haben. Vgl. auch Usener, Religionsgesch. Untersuchungen Bd. I (Das Weihnachtsfest 1899) S. 76 f., dessen Behauptung, die Erscheinung des neuen Sterns sei nicht jüdisch (a. a. O. S. 78), zu weit geht; vgl. z. B. E. Nestle, Z. f. neutest. Wiss. 8 (1907) 73. Nicht befriedigt die Erklärung Zahns, Das Evang. d. Matth. ausgelegt (Komm. zum Neuen Test., herausgegeb. v. Th. Zahn, Bd. I, Leipzig 1903), S. 87 ff.; besonders irrig die Ausführungen auf S. 99.

φανερόν ἐστι μὴ εἶναι τὸν οὐρανὸν θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ.[1]) Allerdings war dem Glauben der Christen die Annahme eines σημαίνειν der Gestirne genehmer, da so der Glaube an Gott, der alles schafft, dessen Diener die Sterne sind (vgl. Clemens Alex. Protrept. c. 5 § 67 I p. 51, 23 f. St.), nachdrücklicher und reiner zur Geltung kam. So sagt z. B. Clemens Alex. Eclog. Proph. c. 55 (III 152, 14 ff. Staehlin): οἱ ἀστέρες σώματα πνευματικὰ κεκοινωνηκότα ἀγγέλοις ἐφεστῶσι διοικούμενα, οὐκ αἴτια γενέσεως, σημαντικὰ δὲ τῶν γινομένων τε καὶ ἐσομένων καὶ γενομένων ἐπί τε τροπῶν ἀέρων ἐπί τε εὐφορίας καὶ ἀκαρπίας ἐπί τε λοιμῶν καὶ φλογμῶν ἐπί τε τῶν ἀνθρώπων. οὐδ' ὅναρ τὰς ἐνεργείας ποιεῖ τὰ ἄστρα, σημαίνει δὲ τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα. Besonders nachdrücklich kommt diese Anschauung zur Geltung Excerpta ex Theod. 70 (III 129, 20 ff. Staehlin)[2]): διὰ τῶν ἀπλανῶν τοίνυν καὶ πλανωμένων ἄστρων αἱ ἐπὶ τούτων ἀόρατοι δυνάμεις ἐποχούμεναι ταμιεύουσι τὰς γενέσεις καὶ ἐπισκοποῦσι, τὰ δὲ ἄστρα αὐτὰ μὲν οὐδὲν ποιεῖ, δείκνυσι δὲ τὴν ἐνέργειαν τῶν κυρίων δυνάμεων, ὥσπερ καὶ ἡ τῶν ὀρνίθων πτῆσις σημαίνει τι, οὐχὶ ποιεῖ. Τὰ τοίνυν δεκαδύο ζῴδια καὶ οἱ ταῦτα ἐπιόντες ἑπτὰ ἀστέρες τοτὲ μὲν συνοδεύοντες, τοτὲ δὲ ὑπαπαντῶντες, ἀντατέλλοντες ⟨δύνοντες⟩ * * οὗτοι πρὸς τῶν δυνάμεων κινούμενοι, κίνησιν τῆς οὐσίας δηλοῦσιν εἰς γένεσιν τῶν ζῴων καὶ τὴν τῶν περιστάσεων τροπήν. Wie sehr sich diese Anschauung bei den Christen immer mehr befestigte, zeigt Joh. Philoponus de opif. mundi IV 14 in Anknüpfung an Gen. 1, 14: σημεῖα μὲν γὰρ ἐκεῖθεν (sc. ἀπὸ τῶν ἄστρων) γίνεται χειμῶνος εὐδίας ὑετοῦ χιόνος πνευμάτων διαφόρων, ποτὲ μὲν νοτίων ποτὲ δὲ βορείων, καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐν ταῖς ἐπιτολαῖς καὶ δύσεσι τῶν ἄστρων ἐφ᾽αις

1) Die teleologische Betrachtung vom Nutzen der Gestirne für den Menschen, die schon bei Xen. Memor. I 4 und IV 3 begegnet, herrscht bei den Christen vor, z. B. bei Lactant. de ira dei cap. 10. 13; Tatian cap. 4. Die lateinischen Kirchenväter sind hier zumeist von Cicero (de nat. Deor. II 133 ff.) abhängig oder wie Laktanz von Varros loghistoricus Tubero de origine humana, die griechischen neben Xenoph. a. a. O. und Plato Tim. 69d ff. von stoischen Quellen (vgl. E. Norden, Jahrb. f. Philol. Suppl. Bd. 19 [1893] 434²; K. Gronau, Poseidonios S. 150 ff.). Bei der bekannten Abneigung, ja offenen Feindschaft der Christen gegen die Wissenschaft und insbesondere gegen die Naturwissenschaft (vgl. z. B. Tert. de praescr. haer. 7 und andere, zahlreiche Belege bei Letronne Des opinions cosmographiques des Pères et de l'Église rapprochés des doctrines philosophiques de la Grèce (Revue des deux Mondes 1835 I 601 ff. = Oeuvres choisies II 1 [1883] p. 383 ff.); Geffcken, Apologeten S. 251. 314. 320; Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt II 621 ff., besonders 625) nimmt es uns nicht Wunder, wenn bei Minucius Felix Octav. cap. 17 der Astronomie das bescheidene Geschäft zugewiesen wird, über den Einfluß der Gestirne auf den Steuerkurs zur See oder auf die Zeitbestimmung für Saat und Ernte nachzuforschen.

2) Vgl. Zeitschr. f. neut. Wiss. 9 (1908) 230 ff.

τε καὶ ἑσπερίαις, συνόδοις τε καὶ ἀποστάσεσι καὶ σχηματισμοῖς, ὡς οἱ τὰ περὶ ἐπιτολῶν ἄστρων καὶ δύσεων καὶ περὶ διοσημειῶν ἐδίδαξαν γράψαντες, σπόρου φυτείας θερισμοῦ καὶ ἄλλων πλείστων, ὅσα τῷ βίῳ ἐστὶ χρήσιμα. Allerdings scheinen auch weite Kreise der Christenwelt unter dem Einflusse ihrer Umgebung eine Einwirkung der Gestirne auf die Atmosphäre und auf Handlungen und Charakter der Menschen angenommen zu haben, wie nicht nur aus den eben angeführten Stellen aus Clemens Alexandrinus, sondern vor allem aus der ausführlichen Erörterung des Problems bei Origenes und Augustinus hervorgeht. Da es aber von astrologischer, nicht von astrometeorologischer Seite her beleuchtet wird, kann ich mich kurz fassen, zumal da keine neuen Gesichtspunkte vorgebracht werden.[1]) Origenes unterscheidet in seiner Darlegung (bei Euseb. Praep. Evang. VI 11 und Philocalia s. Orig. opp. ed. Lommatzsch VIII 7 ff.) zwei Theorien:

1. Die Gestirne bewirken die menschlichen Handlungen und Schicksale, sie sind ποιητικοί. Diese Annahme wird im Einklange mit In Hieremiam Homil. IV c. 16 entschieden verworfen, da sie die menschliche Verantwortlichkeit unmöglich macht und für Freiheit und Gebeterhörung keinen Platz läßt.

2. Die Gestirne zeigen nur im voraus an, sie sind σημαντικοί. Diese Ansicht wird erträglich gefunden. Origenes steht also auf demselben Boden wie Clemens von Alexandrien.

Die Erörterung Augustins findet sich De civ. dei V 1 ff. Augustinus verwirft durchaus die Astrologie, weil sie die Willensfreiheit des Menschen aufhebt. Dagegen hat er gegen eine Einwirkung der Gestirne auf die äußeren Ereignisse des menschlichen Lebens und der Natur nichts einzuwenden: *cum igitur non usquequaque absurde dici posset ad solas corporum differentias adflatus quosdam valere sidereos, sicut in solaribus accessibus et decessibus videmus etiam ipsius anni tempora variari et lunaribus incrementis atque detrimentis augeri et minui quaedam genera rerum, sicut echinos et conchas et mirabiles aestus oceani; non autem et animi voluntates positionibus siderum subdi* usw. (De civ. dei V 6 p. 198,26 ff. Domb.).[2]) Wir erkennen also, daß die Christen bald eine Einwirkung der Gestirne auf die Atmosphäre annahmen, bald in den Gestirnen nur Anzeichen der kommenden Veränderungen erblickten; im allgemeinen jedoch neigen die

1) Vgl. E. Schürer, Z. f. neutest. Wiss. 6 (1905) 45 ff.; Bouché-Leclercq, Astrol. grecque p. 614[2]; Cat. cod. astrol. V 1 p. 112[1]; hier auch der sehr interessante Brief des Kaisers Manuel Kommenos an den Mönch Michael Glykas (nach Cumont kurz vor dem Jahre 1156).

2) Vgl. Schmekel a. a. a. S. 160.

streng kirchlichen Kreise im Anschluß an Gen. 1, 14 zu der Vorstellung vom *σημαίνειν* der Gestirne. Doch so sehr sich die Kirche bemühte, den astrologischen Wahnglauben von den Gemeindegliedern fernzuhalten, wurden dennoch viele Christen vom Geist der Zeit angesteckt, besonders seit dem 8. Jahrh. n. Chr. Es ist die Zeit, in der in Byzanz die Astrologie allmählich wiederbelebt wurde[1]) und bei den Christen Boden gewann. Ein interessantes Dokument für diese Erscheinung besitzen wir in den Erörterungen des Stephanus philosophus de arte mathematica, die Cumont aus dem Cod. Marc. 335 fol. 25 ff. im Cat. cod. astr. II 181 ff. herausgab. Hier wird eine Vereinigung christlicher und astrologischer Gedanken versucht unter geschickter Benutzung der im Christentum gegebenen Anhaltspunkte: *ἡ ἀστρονομία*, sagt er, *εὐσεβεῖ λογισμῷ λαμβανομένη πρὸς κατάληψιν τῶν οὐρανίων κινήσεων καὶ θέσεων καὶ τῶν σχηματισμῶν, ἔτι δὲ καὶ τῶν μελλόντων ἐπισυμβαίνειν ἀγαθῶν ἢ φαύλων πρὸς δοξολογίαν αἴρει τοῦ δημιουργοῦ καὶ τὸν νοῦν ταῖς θείαις θεωρίαις ἀναπτεροῖ πρὸς τὴν ἄνω λαμπρότητα.* Er erblickt in den Gestirnen, wie alle Christen, auf Grund von Gen. 1, 14 *σημεῖα*: *Ἄπλωσον, ἄνερ, εἰς κτίσιν τὴν σὴν διάνοιαν καὶ βλέπε τὰ αἰσθητὰ τοῦ θεοῦ πλάσματα καὶ νόησον ἕνα ἕκαστον κατὰ λόγον. ὅταν οὖν ἀκούῃς τὰ ὀνόματα τῶν ζῳδίων καὶ πλανήτων καὶ τὰς γεγραμμένας περὶ αὐτῶν ἐνεργείας, μὴ νόμισον ὅτι ἔμψυχά ἐστιν ἢ αἴσθησιν ἔχοντα ἢ ποιηταὶ τῶν ὄντων, καθώς τινες ἐφαντάσθησαν πλανώμενοι.*[2]) *οὐκ εἰσὶ γὰρ ποιηταὶ ἀλλὰ ποιήματα τοῦ μονάρχου ἀνάρχου καὶ τρισυποστάτου θεοῦ. ἔκτισεν οὖν αὐτὰ εἰς δοξολογίαν αὐτοῦ καὶ ἔθηκεν αὐτὰ σημεῖα εἰς ὠφέλειαν τοῖς ἀνθρώποις* ..... (Cat. II 185). Aber er bleibt sich nicht konsequent, sondern gerät ganz ins Fahrwasser der Astrologen, wenn er schreibt: *Πηγὴ ὢν ὁ θεὸς σοφίας ἐποίησε πρῶτον κατὰ τὸν Μωσέα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν μὲν κέντρου λόγον πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχουσαν, τὸν δὲ πανταχόθεν ἐπίσως ταύτην περιέχοντα καὶ ταῖς ἰδίαις κινήσεσι πανταχόθεν αὐτὴν διεξάγοντα· καὶ δῆλον ἔκ τε τοῦ δύο κινήσεις ἐναντίας αὐτῷ προσπλακῆναι, τὴν μὲν ἐξ ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμὰς τὴν δὲ ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολὴν ἤτοι τὴν τῶν ἀστέρων, καὶ ἐκ τοῦ εἶναι ἐν αὐτῷ δύο μὲν φωστῆρας μεγάλους καὶ ἀστέρας πλάνητας καὶ ἑτέρους ἀπλανεῖς καὶ πάλιν τῶν πλανήτων τοὺς μὲν βραδυκινήτους, τοὺς δὲ ταχυκινήτους, καὶ*

---

1) Vgl. Boll, Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. (1899) S. 104 f.; Skutsch, Arch. f. Relig.-Wiss. 13 (1910) 304.

2) Der Verfasser war sich also des Problems völlig bewußt; er sagt es ja auch selbst deutlich, daß diese Frage viel verhandelt wurde. Wissenschaftlich durchdacht hat er es nicht; er kennt nur die Argumente beider Seiten, ohne über ihre Tragfähigkeit im Klaren zu sein.

ἀναποδισμοὺς ἐν αὐταῖς ὁρᾶσθαι καὶ προποδισμοὺς καὶ στηριγμοὺς καὶ φάσεις ἑῴας τε καὶ ἑσπερίας καὶ σχηματισμοὺς διαφόρους πρὸς ἀλλήλους καὶ συνόδους· δι' ὧν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ οὗτος ὁ κόσμος διεξάγει καὶ τὰ ζῷα γεννᾶται καὶ τὰ φυτὰ φύεται καὶ οἱ καιροὶ ἀλλοιοῦνται καὶ οἱ ὄμβροι κατάγονται καὶ αἱ βασιλεῖαι ἐγείρονται καὶ οἱ πόλεμοι ἀνάπτονται usw. Man sieht aus diesen Darlegungen, wie tief den Menschen damaliger Zeit der Glaube an die Einwirkung der Gestirne auf Natur und Menschenleben im Blute lag. Gegen diese Verirrung richten sich die Ausführungen des Joh. Diakonos Galenos (ad Hes. Theog. 411 p. 327 Fl.), der im Kampfe gegen die Annahme eines Einflusses der Gestirne auf die Atmosphäre und Taten und Handlungen der Menschen auf die Darlegungen des Panaitios zurückgriff, die er im Handbüchlein des Geminos fand und sich fast wörtlich zu eigen machte.[1]) Auch hier dasselbe Bild wie in der Heidenwelt.

ANHANG I (zu S. 62). ZU EPIKURS METEOROLOGIE

Sehr schwierig sind die beiden Stellen in Epikurs ep. ad Pythocl. D. L. X § 98 p. 43, 12 Us. und § 115 p. 54, 13 Us. zu verstehen. Die erste Stelle lautet: *Ἐπισημασίαι δύνανται γίνεσθαι καὶ κατὰ συγκυρήσεις καιρῶν, καθάπερ ἐν τοῖς ἐμφανέσι ⟨ἐπὶ τοῖς* add. Boll⟩ *παρ' ἡμῖν ζῴοις, καὶ παρ' ἑτεροιώσεις ἀέρος καὶ μεταβολάς. ἀμφότερα γὰρ ταῦτα οὐ μάχεται τοῖς φαινομένοις. ἐπὶ δὲ ποίοις παρὰ τοῦτο ἢ τοῦτο τὸ αἴτιον γίνεται, οὐκ ἔστι συνιδεῖν.* „Witterungsanzeigen können entstehen sowohl beim Zusammentreffen der Jahreszeiten (das ist aristotelisch; zu *καιρός* vgl. Boll, N. Jahrbb. 21 [1908] 112), wie man aus Erscheinungen, die sich an unsern Tieren zeigen, sehen kann, als auch bei Veränderungen und Umschlägen der Luft. Diese beiden Annahmen widerstreiten den Erscheinungen nicht. Auf Grund welcher Vorgänge aber bei dem oder jenem die Ursache zu suchen ist, kann man nicht erkennen." Die zweite Stelle lautet: *Αἱ δ' ἐπισημασίαι αἱ γινόμεναι ἐπί τισι ζῴοις κατὰ συγκύρημα γίνονται τοῦ καιροῦ. οὐ γὰρ ζῷα ἀνάγκην τινὰ προσφέρονται τοῦ ἀποτελεσθῆναι χειμῶνα, οὐδὲ κάθηταί τις θεία φύσις παρατηροῦσα τὰς τῶν ζῴων τούτων ἐξόδους κἄπειτα τὰς ἐπισημασίας ταύτας ἐπιτελεῖ· οὐδὲ γὰρ εἰς τὸ τυχὸν ζῷον κἂν ⟨εἰ⟩ μικρὸν χαριέστερον εἴη, τοιαύτη μορία ἐμπέσοι, μὴ ὅτι εἰς παντελῆ εὐδαιμονίαν κεκτημένον.* „Die Witterungsanzeichen, die an gewissen Tieren sich zeigen, geschehen beim Zusammentreffen der Jahreszeit. Denn nicht erzeugen die Tiere aus sich die Not-

1) Vgl. S. 54 f.

wendigkeit, daß der Winter eintritt [daß das geglaubt wurde, haben wir S. 2[1] festgestellt], und es sitzt auch keine Gottheit ⟨auf den Wolken z. B.⟩, die den Auszug dieser Tiere [etwa der Zugvögel] beobachtet und dann den Witterungsumschlag herbeiführt. [Man denke an Bemerkungen im Kalender des Geminos p. 226, 14 Man.: *καὶ χελιδὼν φαίνεται· ἐπισημαίνει.* Vgl. p. 228, 6 M.] Denn man darf nicht einmal beim ersten besten Lebewesen, wenn es nur ein wenig feinerer Art ist, eine solche Torheit annehmen, geschweige bei der Gottheit, die im Besitze der vollkommenen Glückseligkeit ist." Was Epikuros sagen will, ist völlig klar. v. Arnim hat P.-W. VI 139 die Schwierigkeiten gesehen, aber m. E. nicht befriedigend gelöst.

ANHANG II (zu S. 65). POSEIDONIOS ANSCHAUUNG VON DER EINWIRKUNG DER GESTIRNE

Die in den Schol. Arat. Phaen. 11 (Maaß, Com. i. Ar. Rel. p. 338) gegebene Definition von *ἄστρον*, worin es u. a. heißt: *ἡ ἐπιτολὴ δέ τινος ἀστέρος νεωτερίζουσά τι τῶν περιγείων, οἷον Ἀρκτούρου ἐπιτολὴ ἢ Κυνός*, geht sicher auf Poseidonios zurück, wie schon Maaß zu der parallelen Stelle Achill. c. 14 (p. 41, 13) am Rand anmerkt. Zunächst einige Zeugnisse aus Seneca. Er sagt Quaest. nat. II 11, daß die Ursachen der Veränderung und Unbeständigkeit der Luft zum Teil in der Erde lägen, zum Teil aber auch in dem Lauf der Gestirne. Unter diesen kommt es am meisten auf die Sonne an, nach der sich das Jahr richtet, nach deren Lauf Sommer und Winter wechseln. Neben ihr wirkt am meisten der Mond (vgl. z. B. Aët. Plac. III 17, 4; Dox. Gr. p. 383 b 8 und die zahlreichen von Wendland, Philo üb. d. Vorseh. S. 70ff. gesammelten Belege). Aber auch die übrigen Sterne äußern ihren Einfluß sowohl auf den Erdboden als auch auf die über der Erde gelagerte Luft; durch ungünstigen Auf- und Niedergang bringen sie bald Frost, bald Regen und anderes Unwetter auf der Erde hervor (zu *turbide* vgl. Quaest. nat. II 22; 29 Ende). Daß das 2. Buch auf Poseidonios zurückgeht, hat Gilbert, Meteorol. Theor. S. 636 Anm. gezeigt (mit Ausnahme von c. 31—53, denen römische Quellen zugrunde liegen). Philo de opif. m. § 115 (nach Poseid. Komment. zu Plat. Tim.): *πρὸς δὲ τοῖς εἰρημένοις καὶ ὁ τῶν Πλειάδων χορὸς ἀστέρων ἑβδόμαδι συμπεπλήρωται, ὧν αἱ ἐπιτολαὶ καὶ ἀποκρύψεις μεγάλων ἀγαθῶν αἴτιαι γίνονται πᾶσι .....*; leg. alleg. I § 8 wird der Mond das *συμπαθέστατον ἄστρον* genannt, was voraussetzt, daß auch die Fixsterne wirken; de somn. I c. 10 heißt es: *τί δὲ περὶ τῆς τῶν ἄλλων ἀστέρων φύσεως ἢ περιφορᾶς ἢ συμπαθείας πρός τε ἀλλήλους καὶ τἀπίγεια ⟨ζη-*

τεῖς⟩; (Poseidonios ist hier Quelle, s. Wendland, Sitzb. Berl. Ak. d. Wiss. [1897] II 1079). Auch die Planeten sind nach Philon-Poseidonios γενεσιουργήρες, vgl. de opif. m. § 113; vgl. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 71[1]. Die Sterne bewirken die rechte Mischung der Luft, indem sie die reinste Luft ausströmen, Cic. de nat. deor. II § 118 (vgl. dort *stellae atque omnis aether*).

Manche Gelehrte gingen trotzdem so weit, zu leugnen, daß Poseidonios ein ποιεῖν der Gestirne angenommen habe. So bemerkt z. B. Malchin, De auctoribus quibusdam qui Posidonii libros meteorologicos adhibuerint (Diss. Rostock 1893) p. 44 sqq.: Sed neglegendum non est una in re Manilium de astrologia prorsus aliter sensisse ac Posidonium. Philosophus stellarum motus non ipsas rerum causas, sed causarum signa esse volebat. Cic. de div. I 127: *(Vates), etsi causas ipsas non cernunt, signa tamen causarum et notas cernunt; ad quas adhibita memoria et diligentia et monumentis superiorum efficitur ea divinatio, quae artificiosa dicitur, extorum, fulgorum, ostentorum signorumque caelestium.* Kein Zweifel, daß an dieser Stelle ebenso wie auch bei Chalcidius in Plat. Tim. cap. 125 p. 189, 24 f. Wr. die Gestirne σημεῖα sind, aus denen die Zukunft erschlossen wird. Wenn aber Malchin fortfährt: ad rem simillimam spectat Gemini c. 17, cuius initium affero: Ὁ περὶ ἐπισημασιῶν λόγος παρὰ μὲν τοῖς ἰδιώταις ἀλλοίαν ἔχει δύναμιν, ὡς ἐπὶ τῶν ἄστρων ἐπιτολαῖς καὶ δύσεσι τῶν περὶ τὸν ἀέρα μεταβολῶν γινομένων ..... Illam ipsam sententiam, quam Posidonius impugnat, apud Manilium saepius invenimus ...., so ist er in doppeltem Irrtum; denn einmal sagen die angeführten Worte des Geminos das Gegenteil von der bei Cicero geäußerten Ansicht; sie reden von einem ποιεῖν der Gestirne als Laienansicht. Daß ferner mit den darauf folgenden Worten ὁ δὲ μαθηματικὸς καὶ φυσικὸς ἑτέραν ἔχει δόξαν nicht auf Poseidonios angespielt sein kann — über Panaitios als Quelle s. S. 59 —, ergibt sich schon aus den zahlreichen Nachweisen von Texten, die für ihn die Annahme eines ποιεῖν bezeugen. Wenn Manilius trotzdem, daß Poseidonios auch von einem σημαίνειν spricht, sagt: *Sidera diversos hominum variantia casus*, so tut er das nicht, weil er als Dichter etwa seine Quelle ungenau wiedergibt, sondern weil er ebenfalls von einem ποιεῖν der Gestirne überzeugt war. So ist es z. B. auch unrichtig, wenn Hartmann, De Senecae Naturalium Quaestionum libro sept. (Diss. Münster 1911) p. 27 von Seneca behauptet: non modo non tantam cometis tribuit auctoritatem, quantam astrologi, sed nihil eos esse nisi signa tempestatis prognostica censet. Seneca übernimmt zwar VII 28 von Aristoteles die Ansicht vom σημαίνειν der Kometen, aber VII 16 sagt er ganz deutlich vom Kometen: *ingentis rei traxit eventum, cum Helicen et Burin*

ortu suo merserit (Näheres über diesen Kometen bei Capelle, N. Jahrbb. 15 [1905] 551[4]; Hartmann a. a. O. p. 24). — Vom σημαίνειν der Fixsterne ist bei Philon de opificio mundi § 58 ff. und de spec. leg. I § 90 ff. die Rede. Von den Astrologen sollte man eigentlich erwarten, daß sie vor allem die Wirksamkeit der Gestirne auf die Erde und das Schicksal der Menschen hervorhoben. Man lese nur die Charakteristik der Astrologie bei Philon de migr. Abr. § 178 ff.: *Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι καὶ διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικήν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων* (vergleiche zu den Schlußworten die S. 11 angeführte Stelle aus Alexis). *οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα, τὴν τῶν ὅλων ψυχήν· εἱμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ' ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τά τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀπονέμουσιν.* Gleichwohl sprechen die Astrologen oft auch davon, daß die Gestirne nur σημεῖα der Vorgänge auf Erden wären; dazu führte sie der Glaube an einen höchsten Gott, dem alle Gewalten dienstbar sind, wie ihn uns Cumont in seinem Aufsatze Iupiter summus exsuperantissimus (Archiv f. Relig.-Wiss. 9 [1906] 323 ff.) kennen gelehrt hat. Wie auf Grund dieser beiden Vorstellungen die Astrologen unaufhörlich mit dem Ausdruck wechseln, zeigt jeder Band des Catalogus cod. astr. Ich begnüge mich mit einem Hinweis auf Vettius Valens. Da heißt es p. 1, 4 ff. vom Helios *σημαίνει μὲν ἐπὶ γενέσεως βασιλείαν* ...; vom Monde p. 1, 14 ff. *σημαίνει μὲν κατὰ γένεσιν ἀνθρώποις ζωήν* ...; vom Kronos dagegen p. 2, 1 ff. *ὁ δὲ τοῦ Κρόνου ποιεῖ μὲν τοὺς ὑπ' αὐτὸν γεννωμένους μικρολόγους* ...; im folgenden ist immer vom *ποιεῖν* die Rede. Beide Wendungen sind gemischt bei der Schilderung des Ares p. 2, 35 ff.: *ὁ δὲ τοῦ Ἄρεως σημαίνει βίας, πολέμους*..., dagegen p. 3, 3 *ἐπάγει δὲ καὶ φόνους βιαίους* und p. 3, 7 *ποιεῖ δὲ καὶ ἀρχὰς στρατείας* .... So finden wir beide Ausdrucksweisen nebeneinander in dem 7. orphischen Hymnus. Hier werden die Gestirne v. 2 als die *δαίμονες ἀγνοί* angerufen, wozu ihr Epitheton v. 5 stimmt *γενετῆρες ἁπάντων* (vgl. auch v. 7: *θνητῶν ἀνθρώπων διέποντες ἀταρπόν*). Aber v. 5 heißen sie *μοιρίδιοι, πάσης μοίρης σημάντορες ὄντες*. Im 34. orph. Hymnus (an Apollon) weist dagegen v. 20 auf

die schicksalbestimmende Macht der Gestirne hin (vgl. E. Petersen, Philol. 27 [1868] 410 f.). Auf jeden Fall hat Augustinus Unrecht, wenn er De civ. dei V 1 sagt: *Quodsi dicuntur stellae significare potius ista quam facere ut quasi locutio quaedam sit illa positio praedicens futura non agens (non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia): non quidem ita solent mathematici, ut v. g. dicant: „Mars ita positus homicidium significat", sed: „homicidium facit"* (vgl. auch Gundel unter „Heimarmene", P.-W. VII 2636).

BEILAGE I. ZU ANAXIMANDROS KOSMOLOGIE

In der doxographischen Überlieferung über Anaximandros Kosmologie ist die Verwendung der termini *κόσμος* und *οὐρανός* eine doppelte: 1. In dem auf Theophrast zurückgehenden Berichte des Simplicius phys. 24, 13 (Vors. 2. 9) werden die im Wechsel des Entstehens und Vergehens aufeinanderfolgenden Welten *οὐρανοί* und die in ihnen befindlichen Sphären (= Himmelsräder) *κόσμοι* genannt. So auch bei Hipp. Ref. I 6 § 1 (Vors. 2. 11) in wörtlicher Übereinstimmung. 2. In dem ebenfalls auf Theophrast zurückgehenden Berichte bei Plut. Strom. 2 (Vors. 2, 10) bezeichnet *οὐρανοί* die Himmelsräder mit den Gestirnöffnungen, *κόσμοι* dagegen die zeitlich aufeinanderfolgenden Welten (*ἀπείρους ὄντας*), da mit *καθόλου* das Allgemeine, Übergeordnete im Gegensatze zum Besonderen bezeichnet wird (vgl. Zeller I^5 231[1]); so auch bei Aëtius I 3, 3 (Vors. 2. 14) und Simplic. de caelo 615, 13 (Vors. 2. 17). Bei Augustinus De civ. dei VIII 2 (Vors. 2. 17) ist *mundus* ohne Zweifel Übersetzung von *κόσμος*; unklar ist nur, was die Worte *et quaecunque in eis* (scil. *mundis*) *oriuntur* sagen wollen. Zeller bezieht diese Worte auf die *οὐρανοί*, auf die Augustin einen Ausdruck angewendet habe, der eigentlich nur von den Gestirnen (in der gewöhnlichen Auffassung) gesagt werden könne. Ich glaube, man übersetzt besser mit Tannery, Pour l'histoire p. 115 so: „und alle Dinge, die in den in nie endender Reihenfolge aufeinander folgenden Welten entstehen". Augustinus folgt also derselben Terminologie, wie die unter 2. genannten Schriftsteller.

Dieser Bedeutungswechsel hat zur Folge, daß man nicht sicher entscheiden kann, ob unter den *θεοί* genannten *οὐρανοί* (Aët. I 7, 12 = Vor. 2. 17) die aufeinanderfolgenden Welten oder die Himmelsräder gemeint sind. Am nächsten liegt die erste Annahme; denn es ist höchst unwahrscheinlich, obwohl Tannery a. a. O. p. 90 und Gilbert, Die meteorologischen Theorien S. 49[1] dies für möglich halten, daß Anaximandros

jemals die Himmelsräder als Götter gedacht haben kann. Zeller (I⁵ S. 230) und Döring a. a. O. I 35 wollen Cicero nat. deor. I 25 (Vors. 2. 17) von den Gestirnen verstehen; dagegen spricht aber *longis intervallis orientis occidentisque*, das im Zusammenhang der Stelle unmöglich auf Gestirn-Auf- und -untergänge deuten kann.

So wenig wir hier zu einem sicheren Ergebnis gelangen, ebensowenig in der Frage, ob Anaximander eine Koexistenz unzähliger Welten im Raume angenommen hat. Verneint haben sie Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 31; derselbe, Neue Studien S. 215ff., Zeller, Wellmann unter „Anaximandros" in P.-W. I 2085, Döring a. a. O. I 39. K. Prächter in der Neubearbeitung des Grundrisses von Überweg-Heinze S. 33 hält die Koexistenz für wahrscheinlich, Schleiermacher, Neuhäuser, Natorp in den Philosophischen Monatsheften 20 (1884) 396, Erwin Rohde, Kleine Schriften I 243[1], Gilbert, Rhein. Mus. 64 (1909) 189, H. v. Arnim, Kultur d. Gegenw. I 5, S. 120, Diels, Antike Technik (1914) S. 11 nehmen sie unbedingt an; noch jüngst hat sie an Burnet einen beredten Verteidiger gefunden. Er hat mich aber nicht überzeugt.

Er behauptet (Die Anfänge der griechischen Philosophie[2] 1913 in der deutschen Übersetzung von Else Schenkl) S. 49[3], bei Plut. Strom. 2 (Vors. 2. 10) ließen sich „die Worte *ἀναχυκλουμένων πάντων αὐτῶν* am natürlichsten dahin auslegen, daß sie sich auf eine *ἀνακύκλησις* oder einen Zyklus von *γένεσις* und *φθορά* in jeder einzelnen unter vielen koexistierenden Welten beziehen. Es wäre ein sehr seltsamer Ausdruck für eine Aufeinanderfolge einzelner Welten." Seine gegen Zeller gerichtete Beweisführung läßt sich kurz in folgendem Gedankengang wiedergeben:

Theophrast prüfte die Anschauungen aller alten Philosophen daraufhin, ob es eine einzige Welt oder eine unendliche Menge von Welten gäbe. Er schrieb den Atomisten „unzählbare" Welten zu. Damit meinte er gleichzeitig existierende und nicht aufeinanderfolgende. Anaximandros, Anaximenes, Archelaos, Xenophanes, Diogenes, Leukippos, Demokritos, Epikuros werden von Theophrast (bei Aët. II 1, 3 = Vors. 2. 17) zusammengestellt als solche, die die Lehre von unzählbaren Welten rings um diese eine Welt vertreten. Also war auch Anaximandros Vertreter dieser Ansicht.

Zeller hat aber dieses Zeugnis abgelehnt, weil man kein Vertrauen zu einem Schriftsteller haben könne, der „unzählbare" koexistierende Welten dem Anaximenes, Archelaos und Xenophanes zuschreibe. Für Burnet erwuchs also die Pflicht, nachzuweisen, daß die Behauptung des Aëtius in bezug auf diese drei genannten Philosophen zu Recht bestehe.

Für Anaximenes, über den sich Burnet S. 65f. zu diesem Punkte äußert, kommen als Zeugnisse in Betracht:

1. Aët. II, 1, 3, von dem wir vorläufig absehen müssen, da seine Glaubwürdigkeit in Frage steht.

2. Simpl. Phys. 1121, 12 (Vors. 3 A 11). Hier wird ausdrücklich bezeugt, daß Anaximenes mit Herakleitos, Diogenes und den Stoikern einen κόσμος annehme, der im Wechsel der Zeiten entstünde und verginge. Aber, sagt Burnet S. 66, hier ist Simplicius durch einen stoischen Gewährsmann irregeführt; daß er sich nach einer stoischen Autorität richte, bewiese der Zusatz καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς. Das Zeugnis des Aëtius hält Burnet für glaubwürdiger. Bei Anaximandros aber hat er gerade auf Simplicius den größten Wert gelegt: „Simplicius erfindet solche Dinge nicht" (a. a. O. S. 51), abgesehen davon, daß der angeführte Beweis dafür, daß Simplicius Phys. 1121, 12 stoischer Autorität folge, nicht genügt.

3. Hippolytos Ref. I 7 § 1 (Vors. 3 A 7) und Augustin de civ. Dei VIII 2 (3 A 10). Hier wird von Göttern gesprochen, die Burnet als koexistierende Welten ansieht. Aber die θεοί können auch anders und richtiger ohne diese aus dem Texte nicht zu rechtfertigende Einschränkung aufgefaßt werden, entweder als vergöttlichte Elemente oder als elementarisierte Götter des Volksglaubens. (Vgl. hierüber Kap. II, Anhang III [zu S. 22]).

Es bleibt also zum mindesten unentschieden, ob Anaximenes koexistierende Welten angenommen hat. Demnach kann keine Rede davon sein, daß Aët. II 1, 3 auch für Anaximenes unbedingt zu Recht bestehe, wenn sich auch das Gegenteil nicht sicher beweisen läßt.

Wie liegen aber die Verhältnisse bei Xenophanes? Die Belegstellen sind

1. wiederum Aët. II 1, 3.

2. D. L. IX 19 (Vors. 11 A 1) aus dem biographischen Handbuch, aber auf Theophrasts Phys. Opin. zurückgehend: κόσμους δὲ ἀπείρους (φησὶν εἶναι) οὐ παραλλακτοὺς δέ.

3. Hippol. Ref. I 14, § 6 (Vors. 11 A 33): καὶ ταύτην πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι μεταβολήν (d. h. daß die Erde allmählich vom Meere aufgelöst wird).

Burnet fühlt selbst, daß diese Angaben, in seinem Sinne verstanden, in Widerspruch stehen zu der Notiz bei Arist. Metaph. A 5, 986b 24 (Vors. 11 A 30): ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν (vgl. Hippol. Ref. I 14 § 2 = Vors. 11 A 33 und Xenoph. Fr. 23—26), auch wenn man mit Burnet nach Bonitz und Zeller εἰς τὸν

ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας übersetzt mit: „im Hinblick auf das Weltganze". Versteht man nämlich unter „Weltganzes" die Summe von Erde, Mond, Sonne und Gestirnen, so ist klar, daß es für Xenophanes nur ein solches Weltganze geben kann, da es für ihn auch nur einen mit diesem Weltganzen identischen Gott gibt. Daß wir diesen Begriff mit dem Weltganzen verbinden und nicht etwa darunter die Summe der koexistierenden Welten verstehen, dazu berechtigt uns die Entstehung der xenophaneischen Gottesvorstellung, die von den homerischen Göttern zum Allgott fortschritt, der mit dem sichtbaren Weltgebäude identifiziert wird. So haben den Xenophanes ja auch Parmenides und Empedokles verstanden. Hippolytos meint demnach nur, daß in den aufeinanderfolgenden Welten immer die von ihm erwähnte μεταβολή stattfindet, die eben die Ursache des Weltentstehens und -vergehens ist. Der Bericht des D. L. IX 19 muß hier aus dem Spiele bleiben, da er bis zur Unverständlichkeit verkürzt ist. Die Überlieferung kann auch unmöglich richtig sein. Das οὐ muß auf Grund von 11 A 33 gestrichen werden; es kann leicht aus Dittographie nach ἀπείρους entstanden sein. So müssen wir der Nachricht des Aëtius, soweit sie Xenophanes angeht, die Beweiskraft versagen.

Archelaos ist Anaxagoreer. Daß Anaxagoras unzählige koexistierende Welten annahm, ist wohl sicher mit Burnet S. 248 nach Fr. 4 anzunehmen. Für Archelaos freilich sind wir lediglich auf Aëtius angewiesen; immerhin spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß er in der angezogenen Frage ebenso wie sein Lehrer gedacht hat.

Bis jetzt müssen wir also Zeller Recht geben, wenn er das Zeugnis des Aëtius als unzuverlässig ablehnt. Aber Burnet hat noch andere Beweise für seine Behauptung:

Simplicius sagt nämlich Phys. 1121, 5 (Vors. 2. 11), daß Anaximandros wie auch Leukipp, Demokrit und Epikur unzählige Welten annehme, die ad infinitum entstünden und vergingen, indem stets einige im Entstehen und einige im Vergehen begriffen seien καὶ τὴν κίνησιν ἀΐδιον ἔλεγον· ἄνευ γὰρ κινήσεως οὐκ ἐστι γένεσις ἢ φθορά (zum letzten Gedanken vgl. Aristot. Phys. Γ 4, 203b = Vors. 2. 15: ἔτι (τοῦ εἶναί τι ἄπειρον ἡ πίστις ἂν συμβαίνοι) τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, wenn man nämlich ein ἄπειρον annimmt). Hier ist unzweifelhaft Koexistenz der Welten bezeugt. Aber ist es denn irgend wahrscheinlich, daß Anaximandros sich in seinem Buche, von dessen Stil wir doch eine charakteristische Probe haben, klar darüber geäußert hat, daß er unzählige koexistierende Welten im Raume annehme? Vielmehr scheint es sich so zu verhalten, daß die Doxographen

nach ihrer bekannten Weise aus Anaximandros Schrift eine Antwort auf die Frage erpreßten, ob unzählige koexistierende oder konsekutive Welten anzunehmen seien. Anaximandros hat sicher ganz allgemein von unzähligen Welten gesprochen, die im Wechsel des Entstehens und Vergehens begriffen seien.

Nichts beweist auch Cicero de n. d. I 10, 25 (Vors. 2. 15); denn man muß durchaus nicht mit Burnet die „langen Abstände" räumlich verstehen, ja der Zusammenhang der Worte spricht entschieden für zeitliche Auffassung.

Es bleibt noch Aristoteles Phys. *Γ* 4, 203 b (Vors. 2, 15) (*τὸ ἄπειρον*) *δοκεῖ περιέχειν ἅπαντα*. Auch hier muß ich Burnets Interpretation widersprechen. Er hält es nämlich für sehr unnatürlich, diesen Ausspruch auf konsekutive Welten zu beziehen; es gäbe ja dann immer nur eine Welt zu einer gegebenen Zeit zu umschließen. Der Sinn ist aber doch der: Das *ἄπειρον* ist das Ewige, das sich nicht in dem aus ihm hervorgehenden *κόσμος* erschöpft, sondern über und um ihn noch vorhanden ist. Im *ἄπειρον* findet der ewig sich erneuernde Wechsel von Weltentstehen und -vergehen statt. So konnte Anaximander mit Recht von seinem übergeordneten *ἄπειρον* sagen: *περιέχει ἅπαντα*.

So scheint mir Burnets Versuch, Anaximander in dieser Frage an die Seite von Demokrit und Epikur zu stellen, mißlungen zu sein.

BEILAGE II. DIE BEDEUTUNG VON *ΕΠΙΣΗΜΑΙΝΕΙ* UND *SIGNIFICAT* IN DEN GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN KALENDERN

Welche Vorstellungen die Griechen mit den Worten *σημαίνειν* und *ποιεῖν* hinsichtlich der Vorgänge am Himmel und in der Luft verbanden, habe ich in den drei Kapiteln der „Studien zum antiken Sternglauben" zu zeigen versucht. Der Bedeutung des Wortes *ἐπισημαίνει* (*significat*) und der verwandten Begriffe in griechischen und römischen Kalendern soll die folgende Untersuchung gewidmet sein.

Nach den Lexika steht *ἐπισημαίνειν* vor allem von der Gottheit: „eine Vorbedeutung geben, durch ein Anzeichen ihren Willen zu erkennen geben", also nicht viel verschieden von *σημαίνειν* „ein Vorzeichen geben, die Zukunft andeuten", kurz „andeuten". Natürlich kann als Urheber der Handlung auch jemand anders als die Gottheit gedacht werden. Das Wort *ἐπισημαίνει* kommt nun in den griechischen Kalendern, unter denen ich vor allem unsere beiden großen Kalendersammlungen des Ps.-Geminos — im folgenden G. genannt — und des Ptolemaios — mit P. von mir bezeichnet — herangezogen habe, in folgenden Verbindungen vor:

Häufig die Phase, mit Dativ des Astronomen, dann: (καὶ) ἐπισημαίνει: z. B. 22. Tag des Löwen (= 17. Aug.): *Ἐν δὲ τῇ κβ̄ Εὐδόξῳ λύρα ἑῴος δύνει· καὶ ἐπισημαίνει* (G. p. 214, 3 f. Man.).

Wir denken uns zwischen καὶ und ἐπισημαίνει ein τοῦτο als Subjekt und übersetzen: „Am 22. Tag des Löwen geht die Lyra für den Eudoxos in der Frühe unter; und dies d. h. das Untergehen des Gestirns deutet an (läßt erwarten) ⟨irgend eine Bewegung in der Atmosphäre, eine Wetteränderung oder dgl.⟩".

Diese Gebrauchsweise findet sich für Demokritos[1]), Kallippos, Euktemon und Eudoxos bezeugt. Da die griechischen Kalender von Anfang an im wesentlichen nur zwei Angaben enthielten, das jeweilige Datum, gegeben durch Sternphase oder anderswie, und eine zugehörige Wettererscheinung, so ist obige Ergänzung durchaus gerechtfertigt. Nur als geringe Variante muß es aufgefaßt werden, wenn statt der Phase nur eine Datumsangabe gegeben ist, z. B. zum 1. Tage der Wage (= 26. Sept.): *Ἐν μὲν οὖν τῇ ᾱ̄ ἡμέρᾳ Εὐκτήμονι ἰσημερία μετοπωρινή· καὶ ἐπισημαίνει* (G. p. 216, 5 f.; so auch p. 222, 21 und 228, 15 immer aus Euktemon). Dabei ist keine Handlung oder ihr Träger mehr Subjekt. Die Wendung *ἰσημερία μετοπωρινή· ἐπισημαίνει* wird einer noch späteren Entwicklung angehören. Ist ja doch auch das Rechnen mit Jahrpunkten zu abstrakt, um der Frühzeit astronomischer Beobachtung zugewiesen werden zu können. Vielleicht ist es auch kein Zufall, daß wir gerade für Euktemon diesen Sprachgebrauch belegt finden, der auch sonst sich eigenartig auszudrücken liebt.[2]) Ebenfalls nur eine ganz geringfügige Abwandlung ist die Ausdrucksweise in der Sammlung P.: Phase oder Jahrpunkt, *ἐπισημαίνει* mit Dativ des Meteorologen: z. B. Phaophi 7. Tag (= 4. Okt.): *ζ′. ὡρῶν ιγ̄ L′· στάχυς ἐπιτέλλει· ... Δοσιθέῳ ἐπισημαίνει* (II 18, 15 f. Heiberg). Hier hat gegenüber der Wendung aus G. der Dativ des Meteorologen einfach seinen Platz getauscht. Wenn nun in P. Wendungen er-

1) Hier steht mit *φιλεῖ ἐπισημαίνειν* im Infinitiv, ein Sprachgebrauch, der nur für Demokrit belegt ist (G. p. 222, 9 Man. = Vors. 55 B, 14, 3, Bd. II³, p. 63, 22 ff. D.; p. 232, 21 Man. = Vors. ebd. p. 64, 1 ff. D.).

2) Er liebt die mit *ἐπι-* zusammengesetzten Verba; man vgl. z. B. *χειμών, πνῖγος, χάλαζα ἐπιγίνεται* (G. p. 212, 9. 212, 16. 230, 1); *ἐφύει* (p. 212, 24. 220, 20); *ἐπιχειμάζει* (p. 220, 10. 220, 27. 226, 8) oder *ἐπιχειμάζεται* (p. 220, 2); *ἐπιπνεῖ* (p. 224, 7. 226, 20. 226, 24. 228, 8). Auch Eudoxos (p. 214, 9. 216, 20) und Demokrit (p. 218, 14) kennen diesen Sprachgebrauch, wenn auch nicht in diesem Umfange wie Euktemon. Alle diese Beispiele und die im Texte genannten sind der Sammlung des Ps.-Geminos entnommen, wo der Sprachgebrauch der einzelnen Meteorologen, deren Kalender gesammelt sind, treuer beibehalten wurde, wie wir das schon einmal für Demokrit feststellen konnten (S. 85[1]) und noch später feststellen werden (s. S. 93[1]).

scheinen wie Thoth 16 (= 13. Sept.): *ιϛ'. Καλλίππῳ καὶ Κόνωνι ἐπισημαίνει* (II 15, 16 Heib.)[1]), so schließen wir nach dem Vergleich mit den übrigen hierher gehörigen Beispielen dieses Typs, daß die Sternphase, die einmal dastand, in Gedanken oder vielleicht auch in der Handschrift ergänzt werden muß. Daß man mit Verdunkelungen ursprünglich wohlberechtigter Wendungen rechnen muß, braucht bei Sammelkalendern, deren Stoff aus vielen Quellen fließt[2]), keine Rechtfertigung. Auch die Reihenfolge: *Στάχυς ἐπιτέλλει· Δοσιθέῳ ἐπισημαίνει* findet sich für fast alle Meteorologen von Demokrit bis zu den 'Ägyptern'.

Bis hierher boten sich der Bedeutung von *ἐπισημαίνει* „läßt erwarten, zeigt an, deutet auf", wozu die Handlung des Auf- oder Untergehens des Sterns Subjekt ist, keine größeren Schwierigkeiten. Wie soll man aber Wendungen erklären wie folgende aus G. (p. 212, 16 f. zum 27. Juli): *Ἐν μὲν οὖν τῇ ᾱ ἡμέρᾳ Εὐκτήμονι κύων μὲν ἐκφανής, πνῖγος δὲ ἐπιγίνεται. ἐπισημαίνει?*[3]) Ergänzten wir bisher zu *ἐπισημαίνει* etwa *μεταβολὴν τοῦ ἀέρος* und nahmen dazu aus dem *Ὡρίων ἐπιτέλλει* ein *τοῦτο*, d. h. *τοῦτο τὸ ἐπιτέλλειν*, als Subjekt, so sind wir hier in Verlegenheit. Was soll das heißen: „Am ersten Tage wird nach Euktemon der Sirius sichtbar, es tritt Hitze ein. Das (doch wohl das Sichtbarwerden des Sirius) deutet auf einen Vorgang in der Luft oder dgl."? Entweder ist *πνῖγος δὲ ἐπιγίνεται* oder *ἐπισημαίνει* entbehrlich, da *πνῖγος δὲ ἐπιγίνεται* ja doch nichts anderes ist als eben die genaue Angabe, worin die angekündete Bewegung in der Atmosphäre besteht. In der Sammlung G. kommt dieser Sprachgebrauch nur 4mal vor, bei P. über 14mal. Die ältere Sammlung kennt diesen Sprachgebrauch also nur in ganz geringem Umfange. Das läßt darauf schließen, daß er nur dem Zusammenarbeiten der verschiedenen Kalender zu unsern Sammlungen sein Dasein verdankt. Im Kalender des Euktemon hieß es also ursprünglich nur: *Κύων μὲν ἐκφανής, πνῖγος δὲ ἐπιγίνεται*; derselbe Kalender hatte zum nächsten Tage oder ein anderer Kalender zum gleichen Tage die Bemerkung *ἐπισημαίνει*. Diese trat nun beim Zusammenarbeiten fälschlich zu jener *πνῖγος δὲ ἐπιγίνεται* hinzu.

---

1) Aus G. gehören hierher p. 212, 23 (z. 11. Aug.) und p. 214, 5 (z. 24. Aug.), beidemale für Eudoxos bezeugt.

2) Vgl. das Stemma bei Rehm, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. IV (1913), 3. Abh., S. 36 (vgl. auch S. 34).

3) Vgl. G. 214, 23 ff., 228, 15 ff. (Euktemon), 218, 21 (Eudoxos). Sehr oft bei P., für fast alle Meteorologen bezeugt von Demokrit (II 42, 17 Heib.) bis zu den 'Ägyptern'. Ich führe die Stellen hier an: II 16, 1. 18; 31, 10; 34, 8. 12; 36, 5. 15; 39, 20; 40, 4; 41, 10; 42, 17; 44, 11; 47, 18; 51, 16; 59, 5. Also 14mal, wovon 9mal auch die Hs. B, die sonst gerne besondere Lesarten hat, mit A übereinstimmt.

Dazu stimmt, daß wir in noch erhaltenen Einzelkalendern z. B. dem des Aëtios Amidenos (Lyd. de ost.[2] p. 289 f. W.) oder dem des Antiochos diese Doppelbezeichnung gar nicht finden.

Es konnte natürlich nicht ausbleiben, daß man das Gestirn selbst, nicht nur seinen Auf- und Untergang, als Urheber des ἐπισημαίνειν auffaßte, so z. B. Kallippos (G. p. 214, 16).[1])

Wir kommen vielleicht hinsichtlich der Bedeutung von ἐπισημαίνει über bloße Vermutungen hinaus, wenn Rehm uns das diesem Notate zugrunde liegende System dargelegt haben wird[2]); die Bemerkung von Grenfell-Hunt in Pap. Hibeh p. 154 zum Kalender for the Saite Nome p. 138 f. Col. V 69 f. hat das Problem nur gezeigt, nicht gelöst.

Zu der hier gegebenen Erklärung von ἐπισημαίνει, die auf Boll zurückgeht, stimmt es, daß ἐπισημαίνει oft durch das Simplex σημαίνει ersetzt wird, z. B. bei Lydus zum 22. Jan. (295, 22 f. W.) oder im Codex B der Φάσεις des P. (p. 21, 5. 36, 5. 48, 13. 51, 7). Ἐπισημαίνειν und σημαίνειν wechseln auch ab, z. B. Cat. cod. astr. VIII 3 p. 110, 4 und p. 110, 7 (aus Antiochos). Statt σημαίνειν lesen wir auch ἀποσημαίνειν, z. B. Cat. cod. astr. VIII 3 p. 102, 11 (nach Kritodemos); ebenda p. 102, 13, womit das Synonymum δηλοῦν wechselt (p. 102, 6. 9).

Neben ἐπισημαίνει kommt nun in den Kalendern auch das Substantivum ἐπισημασία vor. Schmidt hat Handbuch der griech. Chronologie S. 471 sich über die Bedeutung von ἐπισημασία geäußert. Es bedeutet nach ihm im weiteren Sinne alle Himmelsbeobachtung, Bestimmung über Jahrpunkte, Sonnenwenden, Nachtgleichen, Fortschritte der Jahreszeiten, Sternphasen der Auf- und Untergänge der Gestirne. Die engere Bedeutung ist „Witterungsanzeige". Die weiteren Ausführungen werden dartun, daß sich für die von Schmidt behauptete weitere Bedeutung von ἐπισημασία keine Belege finden lassen. Wenn ἐπισημαίνει heißt „läßt erwarten", „deutet an", so muß ἐπισημασία „die Andeutung, das Anzeichen" heißen.[3]) Aus ἐπισημαίνει ὑετούς muß werden ἐπισημασία ὑετῶν; vgl. z. B. Eratosth. Epit. Cat. p. 108, 15 f. R.: ἢ ὅτι ὑετῶν ἐπισημ-

1) Nicht merkwürdig gerade für Kallippos, der von der Einwirkung der Gestirne auf das Wetter überzeugt war: G. p. 212, 7. 20; 218, 17. Nur für ihn ist bei G. diese Anschauung bezeugt, bei P. findet sie sich überhaupt nicht, doch wohl auch ein Beweis, daß G. älteres Gut treuer bewahrt hat als P.

2) Sitzungsber. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. IV (1913), 3. Abh., S. 9.

3) So z. B. überall bei Geminos Kap. 17; z. B. p. 188, 12 ff., 21 ff., 182, 6, 188, 6 ff. . . . Die korrupte Stelle p. 188, 18 ff. wird am leichtesten geheilt, wenn man τοῦ ἄστρου in τὸ ἄστρον verbessert; dieses Subjekt stimmt besser zu dem vorhergehenden ἐπιτολαί, ὄμβρος usw. Vgl. auch Geminos p. 36, 11 ff.; 38, 20 ff. Man.

μασίας δηλοῦσιν (sc. die Hyaden).[1]) *ὑετῶν* ist hier erklärender Genetiv zu *ἐπισημασίας*. Wie wir schon bei *ἐπισημαίνει* eine Wendung fanden, wo der betreffende Stern Subjekt war, so wird auch ausgesprochen, daß die *ἐπισημασίαι* vom betreffenden Gestirn gewirkt sind; man vgl. z. B. Ptolem. *Φάσεις* (II 66, 23 f.): *καὶ τούτων* (d. h. *ἀστέρων*) *ἀνέγραψα τὰς ἐπισημασίας καὶ κατέταξα κατά τε Αἰγυπτίους καὶ Δοσίθεον* usw. oder Diodor XII 36 § 3: *τὰ γὰρ ἄστρα τήν τε κίνησιν καὶ τὰς ἐπισημασίας ποιεῖται.*[2]) Ebenso auch bei Aëtios II 19 (Dox. Gr. 347).[3]) Die Überschrift lautet hier *περὶ ἐπισημασίας ἀστέρων* (*καὶ πῶς γίνεται χειμὼν καὶ θέρος*). Die Perikope ist uns in zwei Fassungen überliefert:

Plut. Epit. II 19	Stob. Eclog. I 24, 1
1. *Πλάτων τὰς ἐπισημασίας τάς τε θερινὰς καὶ τὰς χειμερινὰς κατὰ τὰς τῶν ἀστέρων ἐπιτολάς τε καὶ δυσμὰς γίνεσθαι.*	(*Πλάτων*) *τὰς ἐπισημασίας τάς τε χειμερινὰς καὶ τὰς θερινὰς κατὰ τὰς τῶν ἀστέρων ἐπιτολάς τε καὶ δυσμὰς γίνεσθαι.*
2. *Ἀναξιμένης δὲ διὰ μὲν ταῦτα μηδὲν τούτων, διὰ δὲ τὸν ἥλιον μόνον.*	(*Ἀναξιμένης*) *τάς τε ἐπισημασίας γίνεσθαι διὰ τὸν ἥλιον μόνον.*
3. *Εὔδοξος Ἄρατος κοινῶς διὰ πάντας τοὺς ἀστέρας, ἐν οἷς φησιν·* „*αὐτὸς γὰρ τάδε σήματ' ἐν οὐρανῷ ἑστήριξεν*“ *κτλ.*	*Εὔδοξος καὶ Ἄρατος τὰς ἐπισημασίας κατὰ τὰς τῶν ἄστρων ἐπιτολὰς γίνεσθαι· λέγει γοῦν Ἄρατος ἐν τοῖς Φαινομένοις οὕτως·* „*αὐτὸς κτλ.*“

Anaximenes war also der Ansicht, daß die *ἐπισημασίαι* nur durch die Sonne bewirkt wurden. Nach dem Texte bei Ps.-Plut. müßte man erwarten, daß nach Platon die Witterungsanzeigen durch den Auf- oder Untergang der Gestirne verursacht wurden. Das sagt aber Platon garnicht; denn von Platon steht da: *κατὰ* „zur Zeit“ oder „gemäß“. Auch der dritte Absatz ist ungenau; die Aratverse bezeugen klar, daß dem Dichter die Gestirne „*σημάντορες*“, nicht „*γενετῆρες*“ sind. Demnach ist nur die Fassung bei Stobaeus berechtigt, daß die Witterungsanzeigen nach Eu-

1) Ähnlich Eratosth. Cat. p. 196, 17 ff. = Maaß C. i. A. R. p. 275 b, 3 ff. Geminos p. 180, 7 ff. Man. Dieser Sprachgebrauch ist verhältnismäßig selten.

2) Der Wendung bei Diodor entspricht genau die Bemerkung im Kalender des Antiochos (ed. Boll, Sitzungsber. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1910, Abh. 16, S. 11 ff.) zum 11. Jan.: *ὁ λαμπρὸς τῆς Λύρας ἑσπέριος ἀνατέλλει· καὶ ποιεῖ ἐπισημασίαν ἀκίνδυνον* (vgl. Eratosth. Cat. p. 140, 29 ff. R.); in gleicher Bedeutung steht im Mittelgriechischen statt *ἐπισημασία σημεῖα* im cod. Neap. II C 33 fol. 398 (Cat. cod. astr. IV p. 145). Vgl. auch Geminos p. 188, 6 ff. und p. 186, 24 ff. Man.

3) Vgl. hierzu Cleomedes Cycl. th. I 5 p. 44 Z.

doxos-Aratos gemäß den Gestirnaufgängen stattfinden; die Plutarchische Epitome dagegen schiebt durch die Präposition διὰ dem Eudoxos und Aratos genau die entgegengesetzte Ansicht unter.

Aber auch bei ἐπισημασία legt sich uns die gleiche Schwierigkeit in den Weg wie bei ἐπισημαίνει. Auch hier findet sich die merkwürdige Gebrauchsweise, wo der allgemeine, umfassende Begriff neben dem besonderen steht. Man vgl. P. zum Choiak 15 (II 29, 14 Heib.): *Καλλίππῳ νότος καὶ ἐπισημασία*; oder P. zum Phamenoth 28 (II 43,7): *Αἰγυπτίοις βρονταί, ἐπισημασία.*[1]) Dieselbe Erklärung, die für diese Erscheinung bei ἐπισημαίνει versucht wurde, gilt auch hier.[2])

Oft bemerken die Meteorologen in den Kalendern, daß die Witterungserscheinungen auf dem Auf- oder Untergang des betreffenden Gestirns beruhen. Ich führe einige Beispiele aus den verschiedenen uns erhaltenen Kalendern an. Im Kalender des Ps.-Geminus steht zum 22. Juli (182,4): *Καλλίππῳ καρκίνος λήγει ἀνατέλλων πνευματώδης*, zum 7. Aug. (182,21): *ἐν δὲ τῇ ιβ̄ Καλλίππῳ λέων μέσος ἀνατέλλων πνίγη μάλιστα ποιεῖ*, zum 29. Oktober (186,8): *Καλλίππῳ τοῦ Σκορπίου τὸ μέτωπον ἐπιτέλλει πνευματῶδες*; alle diese Angaben rühren bemerkenswerterweise immer von Kallippos her. Ganz klar finden wir den Glauben an den Einfluß der Gestirne auf die Witterung ausgesprochen in der im Cod. F (Laurent. plut. 28 n. 34 saec. XI) und im Parisinus 3084 erhaltenen Überschrift zum Kalender des sog. Klodius Tuscus (p. 117 Wachsm.): *περὶ ἐπιτελλόντων καὶ δυόντων ἀστέρων καὶ ἐφημερίδων καλουμένων καὶ ἐν ταῖς ἀνατολαῖς καὶ δύσεσιν αὐτῶν ποιούντων ἀνέμους, ταραχὰς καὶ βίας θαλάσσης, ὄμβρους τε καὶ εὐδίας καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· γίνονται δὲ ταῦτα ἐκ τῶν φαινομένων ἀστέρων.* In dem Kalender selbst finden wir zahlreiche Belege für diese Vorstellung, z. B. gleich am Anfang zum 1. Januar (117,10): *ὁ δ' ἀετὸς σὺν τῷ στεφάνῳ δύεται καὶ ποιεῖ χειμῶνας.* Ferner in der Bemerkung zum 30. Mai (nach Cod. F; 135,9 f.): *τῇ πρὸ γ' καλενδῶν αἱ*

1) In G. kommt ἐπισημασία nicht vor; in P. an folgenden Stellen: II 20, 5; 23, 5. 11; 26, 10; 29, 14; 30, 23; 31, 13; 36, 7; 43, 7; 50, 19; 51, 2. 4; 52, 9. 12; 53, 1; 55, 20; 57, 6; 62. 9. In den Handschriften steht dafür zuweilen ἐπισημαίνει (vgl. Anm. 2); dadurch wird aber obenerwähnte Schwierigkeit nicht aus der Welt geschafft.

2) In den Handschriften stand ursprünglich wohl zumeist nur ἐπισημ^{α}, wie aus von Boll herausgegebenen griechischen Kalendern zu ersehen ist. So liest z. B. cod. V im Kalender des Antiochos oft ἐπισημαίνει, wo MO ἐπισημασία haben; ebenso hat cod. B in Ptolem. *Φάσεις* oft ἐπισημαίνει für ein ἐπισημασία bei A. z. B. II 20, 5; 23, 5. 11; 26, 10; 29, 14; 30, 23; 31, 13; 43, 7; 50, 19; 51, 2. 4; 52, 12; 53, 1; 57, 6; 62, 9. Auch sonst bietet cod. B öfters einen abweichenden Text, z. B. 55, 20, so daß es sich vielleicht gelohnt hätte, den Kalender gesondert nach B zu edieren neben der Rezension nach A.

πλειάδες ἀνίσχουσιν καὶ βροχὴν ποιοῦσιν, zum 27. Juli (141, 6): *τῇ πρὸ ϛ′ καλενδῶν καῦμα ἐκ τοῦ κυνός*, zum 13. September (146, 9): *εἰδοῖς Σεπτεμβρίαις ὗει διὰ τῆς ἐπιτολῆς τοῦ ἀρκτούρου*[1]), zum 8. Oktober (149, 7 f.): *τῇ πρὸ η′ εἰδῶν Ὀκτωβρίων ὁ στέφανος σὺν τοῖς ἐρίφοις ἀνίσχων τρέπει τὸν ἀέρα*, zum 11. Oktober (149, 13): *τῇ πρὸ ε′ εἰδῶν ὁ στέφανος ὄρθρου ἀνίσχων ἐναλλάττει τοὺς ἀνέμους*, ebenso zum 13. Oktober (149, 17 f.), zum 27. Dezember (157, 7 f.) nach Ungers Konjektur, die durch den Vaticanus 1056 bestätigt wird: *τῇ πρὸ ϛ′ καλενδῶν ὁ δελφὶν ἔωθεν ἀνίσχει, συγχέων τὸν ἀέρα* (*καὶ συγχέει τ. ἀ.* Vat.). Entsprechend der Überschrift zum Kalender des Klodius Tuscus lautet die Vorrede zum Kalender des Aëtius Amidenus (289, 1 f.): *Ἐπειδὴ καὶ οἱ κατ' οὐρανὸν ἀστέρες ἀνατέλλοντες κατὰ τοὺς τεταγμένους αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ καιροὺς καὶ δύνοντες ὁμοίως τὸν ἀέρα ἀλλοιοῦσιν, ὡς συμβαίνειν ἐκ τούτου καὶ ἀνέμους ἄλλοτε ἄλλως πνεῖν· ἀναγκαῖον ἐνόμισα ἐνταῦθα δηλῶσαι καιρούς, ἐν οἷς αὐτῶν σαφῶς ἀλλοιούντων τὸν ἀέρα ἀνατολαὶ καὶ δύσεις γίνονται.*[2]) In diesem Kalender begegnet uns diese Vorstellung in der Angabe zum 14. September (291, 12 f.): *μηνὶ τῷ αὐτῷ* (d. h. *Σεπτεμβρίῳ*) *ιδ′ ἀρκτοῦρος ἐπιτέλλει καὶ ἀλλοιοῖ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ* ⟨*τὸν ἀέρα*⟩.[3]) Ich begnüge mich, zum Schlusse noch einiges hierher gehörige aus dem Kalender des Antiochos anzuführen. Hier steht zum 11. Januar bemerkt: *ὁ λαμπρὸς τῆς λύρας ἑσπέριος ἀνατέλλει καὶ ποιεῖ ἐπισημασίαν ἀκλυδυνον*; zum 13. Juni: *Ὡρίων ἄρχεται ἐπιτέλλων καὶ ποιεῖ κλόνους καὶ ταραχὰς βροντῶν*; zum 14. Juli: *Ὡρίων τελείως ἀνατέλλει ἅμα ἡλίῳ καὶ ποιεῖ ὕδατα καὶ ἀνέμους*; zum 28. Oktober: *Λύρα ἐπιτέλλει ἅμα ἡλίῳ καὶ ποιεῖ χειμῶνα καὶ φυλλορροεῖν τὰ δένδρα.*[4])

Bevor wir zur Untersuchung der entsprechenden lateinischen Ausdrücke übergehen, bedarf noch das Zeitwort *ἐπισημαίνεσθαι*, das Medium zu *ἐπισημαίνειν*, einer kurzen Besprechung. Wir finden es angewendet bei Ptolemaeus *Φάσεις* p. 273, 9 ff. Wachsm. = p. 65, 6 ff. Heib.: *οὐκ ἄτοπον δὲ ἴσως καὶ συγκεφαλαιώσασθαι τὸν τῶν κατατεταγμένων ἀπλανῶν ἀστέρων ἀριθμὸν μετὰ τοῦ τῶν συνηγμένων φάσεων πρὸς ἔλεγχον τῶν ἐν ταῖς γραφικαῖς ἁμαρτίαις παραλειφθησομένων καὶ ἔτι τῶν τὰς περιστάσεις ἐπισημαινομένων ἀνδρῶν, ἐν αἷς τε χώραις ἕκαστοι τυγχάνουσι τετηρηκότες.* Hier ist also von den Männern die Rede — also

1) In Vatic. 1056 ist das *διά* abgeändert, vielleicht aus christlichen Bedenken.

2) Vgl. Boll, Griechische Kalender II. Der Kalender der Quintilier S. 4 (Sitzungsber. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, 1).

3) Wachsmuths Konjunktur ist durch den Vatic. gr. 216 bestätigt (vgl. Boll in der eben genannten Arbeit S. 8, Zeile 2).

4) Die Belege aus den lateinisch erhaltenen Kalendern werden nachher gegeben.

von Eudoxos, Euktemon u. a. —, die die Veränderungen der Luft aufzeichnen, genauer zu den Sternphasen hinzufügen. περιστάσεις steht hier natürlich im Sinne von ἐπισημασίας.[1]) Ganz ähnlich gebraucht Lydus in seinen Kalenderauszügen in der Schrift *de mensibus* das Wort σημειοῦσθαι; z. B. zum 6. Sept. (297, 9 Wachsm. = 160, 1 Wünsch): τῇ πρὸ ὀκτὼ Εἰδῶν Σεπτεμβρίων Εὔδοξος τὸν ἵππον δύεσθαι καὶ ζέφυρον ἢ ἀργεστὴν πνεῖν σημειοῦται; oder zum 14. September (297, 12 f. = 167, 11 Wünsch): πρὸ δέκα ὀκτὼ Καλενδῶν Ὀκτωβρίων Δοσίθεος τὸν ἀρκτοῦρον ἀνίσχειν σημειοῦται.

Wenn auch in den griechischen Kalendern das Wort ἐπισημαίνειν viel reichlicher angewendet erscheint als das zugehörige Hauptwort ἐπισημασία, so ist man doch erstaunt, in den lateinischen Kalendern nur bei Plinius *significatio* und *significatus*, und zwar nur je einmal zu finden, XVIII 231: *Sed et in his et in aliis omnibus ex eventu significationum intellegi sidera debebunt, non ad dies utique praefinitos exspectari tempestatum vadimonia* (p. 324, 1 f. Wachsm.); zum 12. Sept. bemerkt Plinius in seinem Kalender (XVIII 310 = p. 328, 13 f. Wachsm.): *Arcturus vero medius prid. Id. (Sept.) vehementissimo significatu terra marique per dies quinque.* Vitruv hat IX 6, 3 mit Bezug auf die Kalender ebenfalls den Ausdruck *tempestatum significatus.*

Wenn wir jetzt zum Sprachgebrauch von *significat* übergehen, so entspricht dem griechischen absolut gebrauchten ἐπισημαίνει im Kalender des Columella *significat* z. B. zum 27. Jan. (p. 304, 19 f. Wachsm.): *VI Kal. s. s. leonis quae est in pectore clara stella occidit, nonnunquam significat* = ὁ λαμπρὸς ὁ ἐπὶ τῆς καρδίας τοῦ λέοντος δύνει· ἐνίοτε ἐπισημαίνει (vgl. P. p. 37, 1 f. Heib. zum 6. Tage des Mechir). Oder z. B. die Bemerkung zum 24.—26. Sept. (p. 310, 28 f. Wachsm.): *VIII Kal. s. s. et VII et VI aequinoctium auctumnale; plerumque significat* = griechischem μετοπωρινὴ ἰσημερία· ἐπισημαίνει ὡς ἐπὶ τὰ πολλά. Als drittes Beispiel für diesen absoluten Gebrauch von *significat* fand ich bei Columella die Angabe zum 24. Dezember (p. 313, 19 f. Wachsm.): *IX Kal. s. s. brumale solstitium (sic Chaldaei observant); significat* = χειμερινὴ τροπή· ἐπισημαίνει.

Weitaus öfter nimmt aber bei Columella *significat* noch ein Objekt

1) Vgl. Claud. Ptolemaeus zum 10. Dezember (230, 9 ff., Wachsm. = p. 29, 10 ff. Heib.): ιδ̄ (des Choiak). ὥρα ιδ̄ ς′′ ὁ καλούμενος αἴξ ἑῷος δύνει. Μητροδώρῳ καὶ Εὐκτήμονι καὶ Καλλίππῳ χειμῶνος περίστασις. — Zu ἐπισημαίνεσθαι vgl. auch noch Achilles Isag. cap. 23 (53, 34 M.): ἐπισημαίνεται δὲ τοῦτο Ἄρατος λέγων. . . .

zu sich, meist *tempestatem*, aber auch andere Akkusative wie *pluviam*[1]) oder *ventorum commutationem.*[2]) Hierfür fehlen die Parallelen aus dem Griechischen.[3]) Am nächsten läge, den betreffenden Stern als Subjekt anzunehmen; aber bei solchen Beispielen wie *Suculae mane oriuntur; tempestatem significat* (p. 312, 21 f. Wachsm.) oder *VII Id. s. s. et VI et V* (= 7. 8. 9. April) *Austri et Africi; tempestatem significat* (p. 306, 21 f.) erinnern wir uns des zu *ἐπισημαίνει* Bemerkten. Im ersten Beispiel ist zu *tempestatem significat* das *oriri* der *suculae* Subjekt und im zweiten Beispiel haben wir genau wie im Griechischen jene nun schon öfters berührte Erscheinung des Nebeneinanderstehens des allgemeinen und besonderen Notats.[4]) Was nun den Akkusativ *tempestatem* bei *significat* anlangt, so hat Columella *ἐπισημαίνει* wohl als Abbreviatur von *ἐπισημαίνει χειμῶνα* verstanden und im Lateinischen zumeist das ganz dunkle absolute *significat* vermieden. Das wird aus folgendem Beispiel deutlich:

Zum 21. Januar, p. 304, 14 f. Wachsm.: *XII Kal. s. s. aquarius incipit oriri; ventus Africus; tempestatem significat.*[5]) Dem entspricht aufs beste die Bemerkung im Kalender des Ptolemaeus zum 27. Tag des Tybi (= 22. Jan., p. 36, 5 Heib.): *Αἰγυπτίοις εὖρος ἢ νότος, ἐπισημαίνει.* — Der Stern ist Subjekt zum 31. Jan. (p. 304, 24 f. Wachsm.): *Prid. Kal. s. s. eorum, quae supra, siderum occasus* (d. h. des Delphin und der Fidicula) *tempestatem facit, interdum tantummodo significat.* Hier sind die stehenden Wendungen der Astrometeorologie *ποιεῖν* und *σημαίνειν* übersetzt, aber mit dem besonderen Sinn, daß sofortiges oder späteres Eintreten der Wettererscheinung unterschieden wird.[6])

---

1) p. 307, 2. 4; 312, 6 Wachsm.; *tempestatem et pluviam* verbunden p. 310, 26.

2) p. 313, 17 Wachsm.

3) Die Lesung der früheren Ausgaben, der auch Salmasius, Exercitationes Plinianae (Paris 1629) p. 755 gefolgt war, bei G. zum 10. Dez. (p. 222, 9 Man.): *Ἐν δὲ τῇ ις Δημοκρίτῳ ἀετὸς ἐπιτέλλει ἅμα ἡλίῳ· καὶ ἐπισημαίνειν φιλεῖ βροντὴν καὶ ἀστραπὴν σὺν ὕδατι ἢ ἀνέμῳ ἢ ἀμφότερα ὡς ἐπὶ τὰ πολλά* ist von Wachsmuth sicher richtig in *βροντῇ καὶ ἀστραπῇ καὶ ὕδατι* nach P. p. 63, 22 f. Heib. verbessert.

4) Als Subjekt ist hier die fehlende Phase zu ergänzen, wie dies schon früher bei *ἐπισημαίνει* dargelegt wurde. Die lateinischen Kalender waren ja zunächst nichts weiter als Übersetzungen aus dem Griechischen.

5) Hinter *ventus Africus* ist natürlich scharf zu interpungieren, wie der Sinn und der griechische Paralleltext verlangt.

6) Zu *significat* ist also *tempestatem* zu ergänzen. Nicht ganz kongruent damit, aber doch vergleichbar wegen der zwanglosen Nebeneinanderstellung von *σημαίνειν* und *ποιεῖν* ist Cat. cod. astrol. VIII 3, p. 109, 1 (aus Antiochos): *περὶ σχημάτων σελήνης καθολικῶν πρὸς τοὺς ἀστέρας σχηματιζομένης τίνα σημαίνουσιν ἀποτελέσματα*; vgl. auch Cat. cod. astrol. VII, p. 107 f., V 1, p. 212. Nicht ebenso sicher für den transitiven Gebrauch sind folgende Beispiele: p. 307, 19 W. *III Non. s. s. idem sidus pluviam significat*; denn hier könnte man nach *sidus*

Plinius berührt sich insofern mit Columella, als auch bei ihm *significat* absolut vorkommt (p. 325, 16 f. Wachsm.). Weitaus herrscht aber vor *significat* oder *significant* mit dem Gestirn als Subjekt, aber ohne Akkusativobjekt; so 324, 5 f.; 326, 6 f.; 328, 3 f. 18 f. Die Angabe zum 1. April (XVIII 246 = 325, 5 f. W.): *Aequinoctium vernum a. d. VIII Kal. Apriles* (= 25. März) *peragi videtur. Ab eo ad vergiliarum exortum matutinum Caesari significant Kal. April.* (= 1. April) zeigt, wie oben für Columella angenommen wurde, daß man die in den Tagen vom 25. Aug. bis 1. April im Kalender des Cäsar beigesetzten Phasen als Subjekt annehmen muß.

Zum 8. April lesen wir bei Plinius (XVIII 246 = p. 325, 12 f. Wachsm.) nach cod. V: *Caesari VI Idus significatur imber librae occasu.* Das ist, wenn mir nichts entgangen ist, das einzige Mal, wo das transitive *significat* mit einem Fixstern als Subjekt ins Passiv umgewandelt erscheint.

Oft ist der Einwirkung der Fixsterne auf die Witterung bei Plinius Ausdruck gegeben; so p. 323, 20 f.; 325, 14 f. 22 f.; 328, 13 f.; 326, 1 f. 26 f

BEILAGE III. EIN *ΤΟΠΟΣ* DER PHILOSOPHENLEGENDE (DER PHILOSOPH ALS WETTERMACHER).

Durch eine Prüfung der demokritischen Naturanschauung kam ich S. 24 ff. zu dem Ergebnis, daß Demokrit eine Beeinflussung der Witterung durch die Fixsterne nicht angenommen hat und daß auch die Fixsterne für ihn nicht *σημεῖα* in dem S. 14 ff. angegebenen Sinne sein konnten, daß man aus ihrem Aussehen auf das zukünftige Wetter schließen könnte.[1]) Ein ganz anderes Bild bekämen wir freilich von Demokrit dem Meteorologen, wenn Plin. N. H. XVIII 231 (Vors. 55 B 14[4]): *Democritus talem futuram hiemem arbitratur qualis fuerit brumae dies et circa eum terni, item solstitio aestatem* eine zuverlässige

einen Strichpunkt setzen und zu *idem sidus* nach 307, 18 *totum apparet* ergänzen. Ähnlich p. 309, 18. Daß Columella an die Einwirkung der Fixsterne auf das Wetter glaubte, zeigt, abgesehen von dem im Text genannten Beispiele p. 309, 25 f. Wachsm.: *X Kal. s. s. ex eodem sidere tempestas plerumque oritur et pluvia.*

1) M. C. P. Schmidt wollte Philol. 45 (1886) 294 aus Wendungen im demokritischen Parapegma wie *φιλεῖ ἐπισημαίνειν ἐπ' αὐτῷ* Gem. p. 232, 21 (vgl. auch p. 218, 14 ff., 222, 9) oder *ὡς ἐπὶ τὰ πολλά* Gem. p. 218, 14 ff., 220, 5 ff., 222, 9 ff., 224, 5 ff., in den *Φάσεις* des Ptolemäus p. 227, 5 W[2]; 234, 17; Jo. Lydus de mensibus p. 79, 5 Wünsch (alle diese Stellen auch bei Diels, Vors. 55 B 14[3]) schließen, daß Demokrit die Wettervoraussage mit äußerster Vorsicht behandelt habe; aber diese Wendungen begegnen auch bei andern Meteorologen; sie scheinen in Ionien geläufig gewesen zu sein nach Herodot VI 27 *φιλέει δέ κως προσημαίνειν, εὖτ' ἂν μέλλῃ μεγάλα κακὰ ἢ πόλι ἢ ἔθνεϊ ἔσεσθαι· καὶ γὰρ Χίοισι πρὸ τούτων σημηια μεγάλα ἐγένετο.* Sie können uns also nicht als Beweismittel dienen.

Nachricht sein sollte.[1]) Aber sie ist sehr verdächtig; denn sie steht bei Plinius, der uns ganz unglaubliche Geschichten von Demokrit auftischt (vgl. z. B. Plin. N. H. XVIII 47 u. a. Vors. 55 B 300[2]). Ihr Inhalt gibt alte Bauernweisheit wieder, wie auch heute noch allenthalben solche Anschauungen verbreitet sind.[2]) Wir haben also bei Plinius gefälschten Demokrit vor uns wie auch in der Dodekaeteris Geop. I 12.[3]) Demokrit soll als ein Mann erscheinen, der das Zukünftige auch in den Naturereignissen vorauszusehen imstande ist[4]) vermöge seiner in den Augen der Menge fast ans Wunderbare grenzenden Einsicht in die Natur und ihre Gesetze. So erscheint er einer späteren Zeit; denn er ist der Mann *qui primus intellexit ostenditque caeli cum terris societatem* (Plin. N. H. XVIII 273 = Vors. 55 A 17), also ein Vorläufer der Stoiker und Geistesverwandter der Pythagoreer. Dieser Zug seines Wesens wird durch verschiedene Geschichten aus seinem Leben verdeutlicht. Klemens Alex. VI 32 (II 446, 28ff. St. = Vors. 55 A 18) berichtet uns folgendes: *Δ. δὲ ἐκ τῆς τῶν μεταρσίων παρατηρήσεως πολλὰ προλέγων Σοφία ἐπωνομάσθη· ὑποδεξαμένου γοῦν αὐτὸν φιλοφρόνως Δαμάσου τοῦ ἀδελφοῦ τεκμηράμενος ἔκ τινων ἀστέρων πολὺν ἐσόμενον προεῖπεν ὄμβρον. οἱ*

1) Die Parallelstellen bei Kaibel, Hermes 29 (1894) 107.

2) Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde 9 (1899) 235. So soll die Witterung des ganzen Jahres in der Zeit der „heiligen Zwölf" bestimmt werden in der Weise, daß jeder Tag der Zwölf die Witterung eines Monats voraussagt, der 25. Dezember die des Januar, der 26. die des Februar usw. (vgl. auch Stubenvoll, Heidentum im Christentum[2] (1891) S. 178. 188ff.). In China glaubt man, daß wenn am 1. und 2. Januar des neuen Jahres gutes Wetter sei, die Sommer- und Herbsternte gut ausfalle, wenn nur am 1. gutes Wetter herrsche, nur die halbe Ernte günstig sei (Anthropos 1 [1906] 862). So hat auch nach weitverbreitetem antiken Volksaberglauben, der sicherlich weit über das Gebiet des Griechischen hinaus verbreitet war, der Anfangstag des Jahres auf dessen Witterung großen Einfluß, sei es, daß man ihn nach ägyptischer Art auf den Aufgang des Hundsterns oder den des Orion verlegte (Catal. cod. astr. VII 183ff.) oder auf den 1. Januar. Zu den Januarkalendenbeobachtungen vgl. Boll unter „Hebdomas", P.-W. VII 2572 und Stubenvoll a. a. O. S. 24ff.

3) Auf ihn bezieht sich wohl auch Vitruv IX 5, 4 (Vors. 55 B 14[1]), für den nach Kaibel, Hermes 29 (1894) 119 Eudoxos die Quelle sein soll (vgl. aber Eugen Oder, Philol. Suppl. 7 [1899] 366 Anm.). Ich beziehe die Worte *ut Democrito physico placuit* nur auf die unmittelbar vorhergehenden Worte *divinaque mente designata*, nicht aber auf die ganze von Diels a. a. O. ausgehobene Stelle, würde also diese Stelle unter A 74 einreihen.

4) Diese Laien denken also, wie mir Boll anmerkt, ganz naiv in der Art von W. Ostwalds Forderung, daß die wesentliche Bedeutung aller Wissenschaft im „Prophezeien", in der Voraussicht des Kommenden, bestehe; sie finden wie er: „Etwas, was uns überhaupt keine Voraussagen gestattet, interessiert uns sachlich in keiner Weise und alle Beschäftigung damit ist zwecklos." Es ist nicht ohne Reiz, daß Ostwald nicht mit dem echten Demokrit einer Meinung ist, sondern mit dem — populären.

μὲν οὖν πεισθέντες αὐτῷ συνεῖλον τοὺς καρποὺς (καὶ γὰρ ὥρᾳ θέρους ἐν ταῖς ἄλωσιν ἔτι ἦσαν), οἱ δὲ ἄλλοι πάντα ἀπώλεσαν ἀδοκήτου καὶ πολλοῦ καταρρήξαντος ὄμβρου. Man möchte zunächst annehmen, Demokrit habe seinem Bruder Damasos die Freundlichkeit, mit der ihn dieser aufgenommen[1]), wieder vergelten wollen. Und Plinius N. H. XVIII 341 (Vors. 55 A 18) bestätigt diese Annahme: *tradunt eundem Democritum metente fratre eius Damaso ardentissimo aestu orasse, ut reliquae segeti parceret raperetque desecta sub tectum, paucis mox horis saevo imbre vaticinatione adprobata.* Bei Klemens nimmt die Geschichte eine andere Wendung; hiernach hätte sich Demokrit an die Einwohner Abderas gewendet, wobei es ungewiß bleibt, ob diese ihn um Hilfe und Rat angingen oder ob er ihn freiwillig spendete. Wir haben auf jeden Fall jedoch den *τόπος* des dankbaren Philosophen, der Wohltaten durch die ihm verliehene Einsicht in die Naturkräfte vergilt. Daß Demokrit nun auch seinen Landsleuten mit seiner Weisheit zu Hilfe kam, zeigt Philostrat. Vit. Apoll. VIII 7, p. 313,17 Kayser (Vors. 55 A 19): *τίς δ' ἂν σοφὸς ἐκλιπεῖν σοι δοκεῖ τὸν ὑπὲρ πόλεως τοιαύτης ἀγῶνα, ἐνθυμηθεὶς μὲν Δημόκριτον ἐλευθερώσαντα λοιμοῦ ποτε Ἀβδηρίτας κτλ.* Klemens scheint demnach zwei Erzählungen kontaminiert zu haben. Das Leben Demokrits ist ferner durch den *τόπος* der Philosophenbiographie ausgestaltet, der uns den Weisen zeigt, wie er sich zwar dank seiner Herrschaft über die Natur Reichtümer verschaffen könnte, dies aber verschmäht und sich begnügt, den Mitmenschen gezeigt zu haben, daß er zwar ein reicher Mann sein könne, es aber nicht sein wolle. Dafür gibt uns Plin. N. H. XVIII 273 (Vors. 55 A 17) ein Beispiel: *ferunt Democritum, qui primus intellexit ostenditque caeli cum terris societatem, spernentibus hanc curam eius opulentissimis civium praevisa olei caritate futura ex vergiliarum ortu (qua diximus ratione ostendemusque iam planius) magna tum vilitate propter spem olivae coëmisse in toto tractu omne oleum, mirantibus qui paupertatem quietemque doctrinarum ei sciebant in primis cordi esse. atque ut adparuit causa et ingens divitiarum cursus, restituisse mercedem anxiae et avidae dominorum poenitentiae, contentum ita proba-*

1) Wahrscheinlich fand die Aufnahme nach Demokrits Rückkehr von seinen Reisen statt, vgl. D. L. IX 39 (Vors. 55 A 1): *ἐλθόντα δή φησιν* (nämlich *ὁ Ἀντισθένης*) *αὐτὸν ἐκ τῆς ἀποδημίας ταπεινότατα διάγειν, ἅτε πᾶσαν τὴν οὐσίαν καταναλωκότα· τρέφεσθαί τε διὰ τὴν ἀπορίαν ἀπὸ τἀδελφοῦ Δαμάσου. ὡς δὲ προειπών τινα τῶν μελλόντων εὐδοκίμησε, λοιπὸν ἐνθέου δόξης παρὰ τοῖς πλείστοις ἠξιώθη.* Maaß hält es GGA. 1893, S. 634 für möglich, daß es wirklich einen Bruder Demokrits, namens *Δάμασος* gegeben habe, da dieser Name durch den Vollnamen seines Vaters *Δαμάσιππος* D. L. IX 34 (Vors. 55 A 1) gestützt werde; er begegnet auch Ael. Var. hist. IV 20 (Vors. 55 A 16).

visse opes sibi in facili, cum vellet fore.[1]) Eine ganz ähnliche Geschichte mit derselben Nutzanwendung wurde von Thales erzählt (Aristot. Pol. A 11, 1259[a] 6ff., Vors. 1 A 10): *ὀνειδιζόντων γὰρ αὐτῷ* (dem Thales) *διὰ τὴν πενίαν ὡς ἀνωφελοῦς τῆς φιλοσοφίας οὔσης, κατανοήσαντά φασιν αὐτὸν ἐλαιῶν φορὰν ἐσομένην ἐκ τῆς ἀστρολογίας, ἔτι χειμῶνος ὄντος εὐπορήσαντα χρημάτων ὀλίγων ἀρραβῶνας διαδοῦναι τῶν ἐλαιουργείων τῶν τ' ἐν Μιλήτῳ καὶ Χίῳ πάντων, ὀλίγου μισθωσάμενον ἅτ' οὐδενὸς ἐπιβάλλοντος. ἐπειδὴ δ' ὁ καιρὸς ἦκε, πολλῶν ζητουμένων ἅμα καὶ ἐξαίφνης, ἐκμισθοῦντα ὃν τρόπον ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδεῖξαι, ὅτι ῥάδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστι περὶ ὃ σπουδάζουσιν* (vgl. D. L. I 26, Vors. 1 A 1 nach Hieronymos v. Rhodos und Cic. de div. I 49 § 111). Es war demnach eine Wanderanekdote, die bald auf diesen, bald auf jenen Philosophen übertragen wurde.[2]) Gerade die Einsicht des Philosophen in die Natur, seine Macht über sie war ein Kernstück der Erzählungen, die im Volke über diese merkwürdigen Männer umliefen und später aufgezeichnet wurden. Sie entstanden um so leichter und wurden um so eher geglaubt, als jene Männer selbst dazu Anlaß boten. Das war vor allem bei denen der Fall, deren Charakterbild zwischen Wissenschaft und Magie, zwischen nüchternen Forschern und Zauberern, Ärzten und Sühnepriestern schwankt[3]), wobei wir noch zu bedenken haben, daß für das gesamte griechische Altertum Gottheit und Menschheit nicht durch eine unausfüllbare Kluft getrennt war, daß es in hohem Grade geneigt war, in jeder scheinbar oder in der Tat die Menschheit überragenden Persönlichkeit ein Wesen höherer Art zu erblicken. In diesem Zwielicht standen vor allem die Kreise um Orpheus und Pythagoras. Bolos von Mende[4]), der sein Material wohl Theopomp entnahm[5]), hat uns von diesen Gestalten einen anregenden Bericht hinterlassen; hier heißt es von Hermotimos von Klazomenai (cap. 3, p. 44, 14K. der S. 97[2] genannten Schrift des Apollonios): *φασὶν γὰρ αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος πλαζομένην ἀποδημεῖν ἐπὶ πολλὰ ἔτη καὶ κατὰ τόπους γινομένην προλέγειν*

1) Vgl. Zeller I[5] 845 Anm.

2) Wenn ich recht verstehe, ist Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie S. 69, geneigt, die Geschichte für bare Münze zu nehmen: „Es steckt übrigens etwas vom Magier in dem, was man von Thales erzählt, in seinen tieferen Naturkenntnissen, technischen Wunderleistungen und Vorhersagungen (nicht bloß der Sonnenfinsternis, auch des guten Weinjahrs)." Vgl. auch Zeller I[5] 183[1].

3) Nietzsche, Gesammelte Werke XIX (= Philologica Bd. III) 201.

4) Diels, Vorsokr. 55 B 300, woselbst die Literatur angegeben ist, — hier wäre noch Nietzsche, Democritea in den Philologica Bd. III 350ff. nachzutragen — und Vors. 65.

5) Diels, Sitzungsberichte d. Berliner Akad. 1891, S. 394.

τὰ μέλλοντα ἀποβήσεσθαι, οἷον ὄμβρους μεγάλους καὶ ἀνομβρίας, ἔτι δὲ σεισμούς τε καὶ λοιμοὺς· καὶ παραπλήσια κτλ.[1]), von Pherekydes (ebd. cap. 5, p. 45, 17ff., Vors. 71 A 6): ἐν Σκύρῳ ποτὲ τῇ νήσῳ διψῶντα ὑδάτιον αἰτῆσαι παρά τινος τῶν γνωρίμων, πιόντα δὲ προειπεῖν σεισμὸν ἐσόμενον ἐν τῇ νήσῳ μετὰ τρίτην ἡμέραν. τούτου δὲ συμβάντος μεγάλην δόξαν αὐτὸν ἀπενέγκασθαι (vgl. den Beinamen des Demokrit Σοφία). Noch kennzeichnender ist die Nachricht über Abaris (a. a. O. cap. 4, p. 45, 10): προλέγειν δὲ καὶ οὗτος σεισμοὺς καὶ λοιμοὺς καὶ τὰ παραπλήσια καὶ τὰ γιγνόμενα κατ' οὐρανόν. Vor allem bedachte die leidenschaftliche Anhänglichkeit der Jünger den Meister Pythagoras reich mit solchen Geschichten. Ich gebe aus Jamblich de vita Pyth. § 135[2]) nur das wieder, was für die Demokritgeschichten lehrreich ist: καὶ μύρια ἕτερα τούτων θειότερα καὶ θαυμασιότερα περὶ τἀνδρὸς ὁμαλῶς καὶ συμφώνως ἱστορεῖται, προρρήσεις τε σεισμῶν ἀπαράβατοι καὶ λοιμῶν ἀποτροπαὶ σὺν τάχει καὶ ἀνέμων βιαίων χαλαζῶν τ' ἐκχύσεως παραυτίκα κατευνήσεις καὶ κυμάτων ποταμίων τε καὶ θαλασσίων ἀπευδιασμοὶ πρὸς εὐμαρῆ τῶν ἑταίρων διάβασιν ὧν μεταλαβόντας Ἐμπεδοκλέα τε τὸν Ἀκραγαντῖνον καὶ Ἐπιμενίδην τὸν Κρῆτα καὶ Ἄβαριν τὸν Ὑπερβόρειον πολλαχῇ καὶ αὐτοὺς τοιαῦτά τινα ἐπιτετελεκέναι. Man sieht hier, wie die wissenschaftliche πρόρρησις unmittelbar neben das zauberhafte ἀποτέλεσμα tritt. Wir können bei manchen dieser Wundermänner nicht mehr genau scheiden, was sich wirklich auf deren Taten oder Worte stützt oder was die geschäftige Phantasie ihnen angedichtet hat. Von Empedokles wissen wir, daß er sich tatsächlich im Besitze der Macht zu solchen Wundertaten geglaubt hat (Fr. 111).[3]) Es scheint sich um diesen eigenartigen Mann ein ganzer Kreis gleichgesinnter Leute gebildet zu haben, wie aus Ps.-Hipp. π. ἱερᾶς νούσου cap. 1 hervorgeht[4]): εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρεῖν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν καὶ χειμῶνα τε καὶ εὐδίην ποιεῖν καὶ ὄμβρους καὶ αὐχμοὺς καὶ θάλασσαν εὔπλοον καὶ γῆν εὔφορον καὶ τἆλλα τὰ τοιουτότροπα πάντα ὑποδέχονται ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετῶν εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἢ μελέτης φασὶν ταῦτα οἷόν τ' εἶναι

1) Dasselbe wurde auch von „Pythagoras" erzählt: Jamblich de vita Pyth. § 136.

2) Vgl. Porphyr. de Pyth. § 28. 29. Quelle ist nach Rohde, Rhein. Mus. 27 (1872) 44 = Kl. Schrift. II 152ff. Nikomachos, der auf Ps.-Aristot. περὶ Πυθαγορείων zurückgeht, wie auch Apoll. mir. hist. 6 und Aelian var. hist. II 26 und IV 17. Daneben hat Nikomachos noch eine andere Mirakelsammlung benutzt und mit Ps.-Aristoteles verschmolzen.

3) Vgl. Fr. 112. 113; Bidez, La biographie d'Empedocle p. 85. 136; E. Rohde, Psyche II[3] 171ff. Joël stellt a. a. O. S. 52 in Vergleich damit den Magier, von dem die Renaissancephilosophen, namentlich Agrippa, träumen.

4) Vgl. Welcker, Kleine Schriften III 62. Wellmann, Fragmentsammlung d. griech. Ärzte I 30. Wilamowitz, Griech. Lesebuch S. 272, 15, dazu Erläut. S. 169.

γενέσθαι οἱ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβεῖν ἔμοιγε δοκέουσι κτλ. Da „werden den μάγοι, die die Epilepsie wegzaubern wollen, alle die Hexereien imputiert, von denen man auch in Griechenland besonders fabelte".

Daß aber die ionischen Philosophen der Art ihrer Forschung gemäß vom magischen Wesen frei waren, dürfen wir trotz Joëls Versuch, auch bei ihnen mystische Anschauungsformen nachzuweisen, für gesichert halten. Trotzdem hat geschäftige Phantasie auch diese außerordentlichen Männer zu Wundertätern umgestaltet. Von Thales war schon die Rede. Anaximandros, der wohl Theorien über Erdbeben aufgestellt hatte, soll den Spartanern ein Erdbeben vorausgesagt haben.[1]) Bei Anaxagoras liegt die Möglichkeit noch vor, genauer die Legendenbildung am Werk zu sehen. Die Tatsache war wohl die, daß Anaxagoras aus dem bei Aegospotami gefallenen Meteorstein einen Schluß auf die Beschaffenheit der Gestirne zog, die nach ihm also aus Stein waren.[2]) Daraus wird in der Überlieferung bei Plut. Lys. 12 (Vors. 46 A 12), daß er den Fall voraussah, ebenso bei Plinius Nat. hist. II 149f. (46 A 11) mit dem Zusatze *caelestium litterarum scientia.* Von Cedrenus I 165, 18 Bekker (46 A 10) wird der Philosoph in verdächtige Nähe zu Pherekydes und Pythagoras gebracht, gleich denen er nach Ägypten gegangen sein soll, um dort höherer Weisheit teilhaftig zu werden; in der Tat wurde auch behauptet (bei Amm. Marcell. XXII 16, 22 = Vors. 46 A 10), daß Anaxagoras Steinfälle vom Himmel *ex Aegyptiorum scriptis arcanis* vorausgesagt hatte. Was Wunder, daß er auch Regenwetter voraussah (Diog. Laert. II 10 = Vors. 46 A 1)! Gewiß hat man es wohl auch bei Meton mit Legende zu tun: *Μέτων ὁ ἀστρονόμος μελλόντων ἐπὶ τὴν Σικελίαν πλεῖν τῶν Ἀθηναίων ἤδη καὶ αὐτὸς ἦν τοῦ καταλόγου, σαφῶς δ' ἐπιστάμενος τὰς μελλούσας τύχας τὸν πλοῦν ἐφυλάττετο δεδιὼς καὶ σπεύδων τῆς ἐξόδου ἑαυτὸν ῥύσασθαι . . .*[3])

Je mehr die Religiosität in Griechenland sich steigerte, desto eifriger war das Volk geneigt, in jedem hervorragenden Menschen etwas Göttliches zu sehen, ihn mit dem Nimbus des Wundermannes und Heiligen zu umkleiden. Besonders die Kyniker haben die Göttlichkeit des wahren Philosophen nachdrücklich hervorgehoben.[4]) Später dann die Stoiker.[5])

1) Cic. de div. I 112 (Vors. 2, 5[a]). Zeller I[5] 228[4].

2) Zum folgenden vgl. Boeckh, C. I. Gr. II 1 pars 12, p. 320b. Ideler, Kommentar zu Aristot. Meteorol. I 407.

3) Aelian Var. hist. XIII 12. Cumont, Neue Jahrb. 27 (1911) 2.

4) E. Norden, Jahrb. f. Philol. Suppl. Bd. 19 (1892) 380. Auf die von mir angeführten Erscheinungen vor den Kynikern ist Norden hier nicht eingegangen.

5) Es ist ein Stück stoischen Glaubens: *nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit.*

Die hellenistisch-römische Zeit hat dann die Vorstellung von der Unsterblichkeit und Göttlichkeit des vollendeten Menschen zur höchsten Ausbildung gebracht.[1]) Es gibt besonders begnadete Menschen, die schon hier auf Erden der Bedrängnisse, denen sie durch den Leib mit seinen Lüsten und Begierden ausgesetzt sind, ledig werden, sich in die lichteren Höhen des Göttlichen erheben können und darum fähig sind, die Zukunft vorherzusehen und Wunder zu tun.[2]) Der Weise hat aber nicht nur die Fähigkeit hierzu, er hat auch die Pflicht, seine Gaben und Kräfte seinen schwergeprüften Mitmenschen zuteil werden zu lassen, ihnen Arzt und Retter zu sein. Der Philosoph wird zum σωτήρ. Mit der immer stärker werdenden Orientalisierung steigerte sich nicht nur die Glaubensmystik, sondern auch die Magie erhob jetzt stärker und immer stärker ihr Haupt[3]), die ja früher in Griechenland nie eigentlich aufgehört hatte zu wirken, deren Macht nur in der Oberschicht des Volkes gebrochen war, solange die Philosophie Verstand und Gemüt der Menschen befriedigte. Jetzt war das Feld offen für jene lange Reihe von Wundermännern[4]), die sich auch Philosophen nannten, die sich aber von Gauklern oft nicht unterschieden. Es gab über sie eine reiche volkstümliche Literatur[5]), aus der wir noch genügend Reste besitzen, um uns eine gute Vorstellung von diesen Gestalten machen zu können. Die Lebensbeschreibung des Proklos durch Marinos ist voll von Mirakeln[6]), ebenso die des Damascius.[7]) Das Christentum hat daran nichts geändert. An die Stelle der Philosophen traten jetzt die Heiligen.[8]) Zunächst hielt man daran fest, daß die von den Heiligen vollbrachten Wunder in erster Linie Taten Gottes sind; aber bald trat neben diese Auffassung unter Einwirkung sowohl des literarisch vermittelten antiken Philosophenideals als auch der wundersüchtigen, zur Heldenverehrung geneigten Zeitströmung die andere, daß die Heiligen selbst die Taten verrichten,

1) J. Bernays, Die Heraklitischen Briefe (Berlin 1869) S. 37ff., 135ff. A. Harnack, Dogmengeschichte I[4] 114[1]. E. Norden, Antike Kunstprosa II 546[3].

2) K. Holl, Neue Jahrb. 29 (1912) 415f mit vielen Beispielen.

3) Etliche Hinweise bei Wünsch, Arch. f. Rel.-Wiss. 16 (1913) 633. Boll, Aus der Offenbarung Joh. S. 50. Norden, Agnostos Theos S. 54[1]; bes. Cumont, Relig. orient. cap. VII.

4) Vgl. O. Seeck, Gesch. des Unterg. d. antiken Welt III (1909) 139ff.

5) P. Wendland, Literaturformen S. 310. 331.

6) c. 28ff.

7) Vgl. Kroll unter Damascius, P.-W. IV 2039ff. Fabricius in der Praefatio zu Marinos Vit. Procli ed. Boiss. p. XLIVff.

8) Lucius, Anfänge des Heiligenkultus, Beilage II S. 507ff. Toldo, Studien zur vergl. Literaturgesch. VI (1906) 330.

eine Entwicklung, die in umgekehrter Reihenfolge die griechische Religion selbst durchmachte.[1])

In hellenistisch-römischer Zeit war der Philosoph als σωτήρ der Nebenbuhler des Kaisers. Auch dieser erhob den Anspruch, Retter und Heiland der Menschen zu sein.[2]) Dieses Herrscherideal hat eine lange Geschichte, die ich nur in Griechenland und Rom und soweit es das Thema fordert verfolgen will. In primitiven Zeiten war die Heiligkeit eine physische Eigenschaft; ihre eigentlichen Träger waren der König (und der Adel). Könige haben eine höhere und stärkere Natur als die andern Menschen; darum steht auch das Geisterreich und das Naturleben in ihrer Gewalt.[3]) Ihre Pflicht war nicht nur, den Gottesdienst auszuüben und das Land zu schützen, sondern es auch vor unheilvollen Einflüssen der Naturgewalten zu bewahren.[4]) Ein Zeugnis für die Geltung dieses Glaubens im griechischen Heldenzeitalter hat uns die Odyssee aufbewahrt (τ 109—114):

ὥς τε τευ ἢ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδὴς
ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσιν καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων
εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα
πυροὺς καὶ κριθάς, βρίθῃσι δὲ δένδρεα καρπῷ,
τίκτῃ δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς
ἐξ εὐεργεσίης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.[5])

Die εὐεργεσίη[6]) des Königs bringt den Segen des Viehstandes, die

1) Vgl. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I⁴ 204ff., II³ 745 und für die literarische Vermittlung des Philosophenideals in die Heiligenlegende besonders Reitzenstein, „Des Athanasios Werk über das Leben des Antonius", Sitzungsber. Heidelb. Akad. 1914, n. 8.

2) Vgl. O. Weinreich, Antike Heilwunder S. 75.

3) So wird im babylonischen Hofstil die Regierung eines Königs als Zeit des Segens geschildert. Im Briefe eines Höflings an Assurbannipal heißt es: „Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis, die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden . . ., die Greise hüpfen, die Frauen und die Mädchen heiraten und geben Knaben und Mädchen das Leben, das Werfen verläuft richtig" (Greßmann, Der Ursprung der israel.-jüd. Echatologie = Forschungen zur Rel. und Lit. des A. u. N. Test. 6 [1905] 260). Der Hofstil forderte, den jeweiligen König als den Bringer der Segenszeit zu feiern (Greßmann a. a. O. S. 269).

4) G. A. Murray, Die Anthropologie in der griechischen, epischen Tradition außer Homer = 3. Vorlesung des Sammelbandes „Die Anthropologie und die Klassiker" S. 84ff., Smith, Religion der Semiten S. 59, R. Wünsch, B. ph. W. 1912, 177ff. Vgl. Ed. Schwyzer⁷ zu Tac. Germ. cap. 7.

5) Lehmann, Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. II S. 551ff., Sam Wide, Einleitung in die Altertumswissenschaft, herausgegeben von Gercke-Norden¹ Bd. II 209.

6) Zur Überlieferung des Textes vgl. A. Ludwich, Aristarchs hom. Textkritik I 626.

UNIV. OF CALIFORNIA

Fülle der Früchte usw.[1]) Eine andere, wohl jüngere Anschauungsweise ist hier jedoch mit der älteren, vielleicht schon im Absterben begriffenen, vermengt. Nach Verdrängung des Königtums sehen wir die Herrschaft über die Natur übergehen auf Geschlechter.[2]) Erst mit Ausgang des 5. Jahrh. erscheinen in Griechenland Persönlichkeiten, denen eine Macht wie den orientalischen Königen zugeschrieben wird. So wird Lysandros noch bei Lebzeiten von den Samiern als Gott verehrt; ihm werden Altäre errichtet, Opfer dargebracht, Päane gesungen usw.[3]) Die Diadochenzeit ist dann der rechte Nährboden für diesen Glauben. Nach dem Vorbild des großen Alexander[4]) werden die Ptolemäer, Seleukiden, Attaliden als Götter verehrt.[5]) Das Gefühl der Göttlichkeit bestand aber bei den hellenistischen Herrschern nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. Antiochos Epiphanes fühlt in sich die Macht, den Meereswogen zu gebieten und den Bergen zu bestimmen, wie hoch ein jeder sein solle.[6]) An die Stelle der hellenistischen Könige traten dann in römischer Zeit die Statthalter und die Feldherrn. Cicero spricht offenbar von etwas Alltäglichem, dem Volke in Fleisch und Blut übergegangenem, wenn er in der Pompeiana § 48 im Abschnitt de felicitate imperatoris sagt: *Itaque*[7]) *non sum praedicaturus quantas ille res domi militiaeque terra marique quantaque felicitate gesserit, ut eius semper voluntatibus non modo cives adsenserint socii obtemperarint hostes oboedierint, sed etiam venti tempestatesque obsecundarint.*[8]) Dieses Beispiel lehrt uns, daß die Römer die Vergöttlichung der

1) Wie auf das Gebet Josuas Sonne und Mond stille stehen, so kann auch Karl der Große solch Wunder verrichten (V. Vedel, Mittelalterliche Kulturideale, I. Heldenleben [Lpz. 1910] S. 119). Vgl. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer (1901) S. 23ff. Greßmann a. a. O. S. 250ff.

2) Es ist nicht meine Absicht, hierauf sowie auf die sonstigen griechischen Zauberer, z. B. die thessalischen Hexen, näher einzugehen.

3) Kaerst, Rhein. Mus. 52 (1897) 62. Kornemann, Klio 1 (1902) 54. Riewald, de imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione, Diss. phil. Hal. 20 (1912) 265.

4) Kornemann a. a. O. S. 56ff.

5) Kornemann a. a. O. S. 60ff. Antigonos ist Sohn der Sonne nach Plut. de Js. c. 24.

6) 2. Macc. 9, 8: *ὁ δ' ἄρτι δοκῶν τοῖς τῆς θαλάσσης κύμασιν ἐπιτάσσειν διὰ τὴν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀλαζονείαν καὶ πλάστιγγι τὰ τῶν ὀρέων ὀλόμενος ὕψη στήσειν...* (vgl. dazu den Kommentar von Grimm: Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch der Apokryphen, Lpz. 1857, S. 148).

7) Voraus geht der Gedanke, daß *fortuna quibusdam summis viris divinitus adiuncta.* — Einen Teil der folgenden Sammlung hat schon Wetstein zu den neutestamentlichen Perikopen von der Stillung des Sturms zusammengestellt.

8) Die Kommentare sprechen von „fast dichterischem Ausdruck". Vgl. dazu den windebezwingenden Orpheus bei Horaz c. I 12, 9ss.; die gleiche Kunst der Magier bei Apuleius metam. I 3 und des Ps.-Apollonios von Tyana Cat. cod. astr. VII 176, 14.

Machthaber von den Griechen übernahmen und ebenfalls nicht bei der Theorie stehen blieben. Cassius Dio erzählt die bekannte Geschichte, wie Cäsar dem Seesturm zu trotzen versucht. Als der Steuermann umkehren wollte, heißt es weiter (XLI 116 (II 27, 26ff. Boiss.): *ἐξέφηνεν ἑαυτὸν* (sc. Caesar) *καθάπερ ἐκ τούτου καὶ τὸν χειμῶνα παύσων καὶ ἔφη· „θάρσει· Καίσαρα γὰρ ἄγεις“.*[1]) Bekannt ist das berühmte *ἐγκώμιον* auf Augustus bei Philo Leg. ad Gaium § 21 p. 567 *M*: *Οὗτός ἐστι Καῖσαρ ὁ τοὺς καταρράξαντας πανταχόθι χειμῶνας εὐδιάσας, ὁ τὰς κοινὰς νόσους Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἰασάμενος, αἳ κατέβησαν μὲν ἀπὸ τῶν μεσημβριῶν καὶ ἑῴων . . .*[2]) Daß Kaiser Gaius seine Gottähnlichkeit auch in Taten umsetzen wollte, kann niemand wundern. *Καὶ τἆλλα ἔπρασσεν μανίας οὐδὲν ἀπολελειμμένα, ἐπεὶ καὶ ἀπὸ Δικαιαρχείας τῆς πόλεως ἐν Καμπανίᾳ κειμένης εἰς Μισηνοὺς ἑτέραν πόλιν ἐπιθαλάσσιον καὶ τὴν διάβασιν δεινὸν ἡγούμενος τριήρει περατοῦν καὶ ἄλλως ἐπιβάλλειν ἡγούμενος αὐτῷ δεσπότῃ ὄντι τῆς θαλάσσης ταῦτα καὶ ὁποῖα καὶ παρὰ γῆς ἀπαιτεῖν, ἀπ' ἄκρων ἐπ' ἄκρα σταδίους τριάκοντα μέτρον τῆς θαλάσσης καὶ εἴσω τὸν κόλπον ἀπολαβὼν πάντα ἤλαυνεν ἐπὶ τῇ γεφύρᾳ τὸ ἅρμα· θεῷ γὰρ ὄντι τοιαύτας ποιεῖσθαι καλῶς ἔχειν τὰς ὁδούς.*[3]) Deswegen ist der Lobeshymnus des Calpurnius Eclog. 4, 97ff. (Poëtae lat. min. III 86) auf Nero[4]) keine reine Schmeichelei, wenn auch die Farben recht dick aufgetragen sind. Ähnliches wie von Caligula wird berichtet von Titus[5]) und aus späterer Zeit von Kaiser Honorius bei Claudianus VII. Panegyr. de tertio consulatu Honorii v. 96ff. Wenn nun auch von andern Herrschern die Berichte fehlen, so dürfen wir doch annehmen, daß ihnen die gleichen Beweise göttlicher Kraft, die sich in der Herrschaft über die Natur äußert, zugetraut wurden. Wir sind dazu berechtigt durch die Angaben, die Menander über den *βασιλικὸς λόγος* macht (Rhet. Graeci ed. Spengel III 376, 21ff.). Bei der *φρόνησις* müsse man erwähnen, daß der Herrscher sei *ὀξὺς ἰδεῖν, ἐνθυμηθῆναι δεινός, προϊδέσθαι τὸ μέλλον κρείττων μάντεως.* Im *ἐπίλογος* soll man erwähnen (p. 377, 10ff.) *τὰς εὐετηρίας, τὰς εὐδαιμονίας τῶν πόλεων, ὅτι πλήρεις μὲν ὠνίων αἱ*

---

1) Die Parallelstellen bei Drumann-Groebe, Geschichte Roms[2] Bd. III 440. Cäsar selbst schweigt von der Begebenheit bell. civ. III 25.

2) Vgl. Wendland, Hellenistisch-röm. Kultur[1] S. 88ff. Norden, Agnostos Theos S. 223ff. Riemann a. a. O. p. 273ff., 287. Man vergleiche dagegen den fast nüchternen Ton der laudatio funebris, die Tiberius auf Augustus hielt, bei Cassius Dio 56, 36, 4ff.

3) Josephus Antiquit. Jud. 19, 1, § 5. 6.

4) Vgl. auch Riemann a. a. O. p. 276f.

5) Josephus Bell. V § 410 (VI p. 490, 23ff. Niese).

ἀγοραί . . . γεωργεῖται μετ' εἰρήνης ἡ γῆ, πλεῖται ἡ θάλασσα ἀκινδύνως, εὐσέβεια δὲ ἡ περὶ τὸ θεῖον ηὔξηται usw. p. 377, 19ff. heißt es: *τίνας οὖν εὐχὰς εὔχεσθαι δεῖ τῷ κρείττονι τὰς πόλεις ἢ ὑπὲρ βασιλέως ἀεί; τί δὲ μεῖζον αἰτεῖν παρὰ τῶν θεῶν ἢ βασιλέα σώζεσθαι; ὄμβροι γὰρ κατὰ καιρὸν καὶ θαλάσσης φοραὶ καὶ καρπῶν εὐφορίαι διὰ τὴν τοῦ βασιλέως δικαιοσύνην ἡμῖν εὐτυχοῦνται.* Das ist also gewissermaßen der hellenistisch-römische Hofstil.[1])

Der Topos des Philosophen als Wettermacher wird in charakteristischer Weise erneuert, sobald in Byzanz die erste Aufnahme der Studien zu Beginn des 9. Jahrh. nach den dunklen Zeiten der Barbarei wieder anhebt. Leon der Philosoph wird nach der Chronik (Theoph. contin. p. 191, 11) sogleich wieder zum glücklichen Wetterpropheten, der sich damit seinen Metropolitanen in Saloniki ganz besonders empfiehlt[2]):

περί τινα γοῦν καιρόν, ὃν ἐκ τῆς ἀστρολογικῆς ἐδιδάσκετο ἀστέρων τινῶν ἐπιτολαῖς τε καὶ φάσεσιν ἀπόρροιάν τινα καὶ συμπάθειαν τοῖς περιγείοις προσγίνεσθαι, τὰ σπέρματα τῇ γῇ κατεβάλλετο καὶ ὑπὸ κόλπους ταύτης ἐδίδου, ὧν τοσαύτην γενέσθαι συνέβη εὐφορίαν τε καὶ εὐκαρπίαν, ἐπεὶ τὸ ἔαρ ἀνέτελλεν καὶ ὁ τοῦ θέρους ἐφεστήκει καιρός, ὡς πολλοὺς ἐπαρκέσαι χρόνους αὐτοῖς καὶ εἰς τὸ ἑξῆς, πάντως οὕτω τοῦ θεοῦ τὸν ἄμητον πολύχουν ἐνεγκαμένου, ταῖς τῶν ἀναγκαζομένων λιτανείαις ἐπιδόντος καὶ ἱκεταίαις, ἀλλ' οὐ τῇ ἐκείνου περὶ τὰ τοιαῦτα ματαιοπονίᾳ· τοῦτο γοῦν τὴν ἐπὶ πλέον τῶν Θεσσαλονικέων ηὔξησε πρὸς τὸν ἄνδρα στοργὴν καὶ τὸ φίλτρον αὐτῶν διήγειρεν, ὡς εἰκός.

Die Stelle erscheint, wie mir Boll bemerkt, der mich auf sie verweist, jetzt auch nur mehr als die Wiederaufnahme einer Wanderanekdote; der „Theophanes continuatus" muß sie allerdings bona fide aus älterer Überlieferung haben, da er das vermessene Treiben, die *ματαιοπονία* des Philosophen, nicht ohne Tadel berichtet.

BEILAGE IV. DER ACHTE HOMERISCHE HYMNUS AUF ARES

Schon von jeher hat man den Areshymnus als Fremdling unter den homerischen Hymnen angesehen. Daß er zu ihnen nicht gehören kann, steht außer Zweifel; ist er doch ein Kultgebet. Aber so leicht es war, dies festzustellen, so schwierig ist es, ihm seinen rechten Platz anzuweisen. Da man in der Häufung der Epiklesen ein Kennzeichen der or-

1) Ein ausführliches Beispiel bei Ps.-Aristeides *εἰς βασιλέα*, besonders § 36ff.: *ἡσυχάζει δὲ πᾶσα ἤπειρος* usw. (Aristides II 263 Keil).

2) Vgl. Boll, Beiträge zur Überlieferungsgesch. d. griech. Astrol. u. Astronomie, Münch. Akad. Sitzber. 1899 S. 105ff.

phischen Kultpoesie sah[1]), stellte man ihn zu den orphischen Hymnen.[2]) Aber abgesehen davon, daß alle Erklärungen, wie er unter die homerischen Hymnen gekommen sein möge, unbefriedigt gelassen haben[3]), ist er stilistisch doch so verschieden von den orphischen Hymnen, daß er nicht mehr als solcher gelten darf.[4]) Er ist folgendermaßen gebaut: v. 1—6 Nominalanaklesen, v. 6 f. Partizipialstil mit eingeschobenem Relativsatz, v. 9 Anrede (*κλῦθι*)[5]) mit zwei darauffolgenden Nominalanaklesen und angeschlossenem Partizipialsatz. Dieses Satzgefüge reicht von v. 9—15. Dann folgt eine Bitte bis zum Schlusse (v. 17). Diese Abwechslung im Stil, die der Hymnus aufweist, ist nach Norden, Agnostos Theos S. 173 für den Gebetsstil der besten Zeit kennzeichnend.

Der Hymnus unterscheidet sich dadurch inhaltlich von den anderen homerischen Hymnen, daß er Ares nicht nur als Kriegsgott, sondern auch als Planeten beschreibt. Die Darstellung als Kriegsgott ist durch die konventionellen epischen Formeln gegeben; durch seine Rüstung wird er gekennzeichnet als *χρυσεοπήληξ* (1)[6]), *βρισάρματος* (1)[7]), *φέρασπις* (2), *χαλκοκορυστής* (2)[8]), *δορυσθενής* (3)[9]), seine Kraft und Stärke werden

1) Norden, Agnostos Theos S. 170. Über Epiklesen im Gebetsstil vgl. Crusius, Philol. 48 (1889) 197; Wendland, Jahrb. f. Phil. Suppl. Bd. 22 (1896) 753; Adami, Jahrb. f. Philol. Suppl. Bd. 26 (1900) 221 ff.; Norden, Agnostos Theos S. 144 ff.

2) G. Hermann, Orphica p. 353. O. Müller, Griech. Lit. Gesch. 121. Bernhardy, Lit. Gesch. II 1, 221. Auch R. Wünsch urteilt unter „Hymnos" in P.-W. IX S.-A. 4b 62: „er zeigt mehr orphischen Charakter". Man übersah dabei, daß auch die orphischen Hymnen unter sich in stilistischer Hinsicht sich stark unterscheiden. Allerdings besteht z. B. Hy. orph. 30 aus lauter Epiklesen. Wie sehr weicht aber davon doch z. B. Hy. 16 an Hera ab! Wir finden hier v. 1—4 Nominalanaklesen, v. 5—8 Anrede im „Du"stil, v. 9—10 Bitte. Oder Hy. 18 an Pluton: v. 1—3 Anrede, v. 4—15 Relativstil, v. 16—19 Anrede (vgl. auch Hy. 23. 27. 52. 55). Stark weicht auch Hy. 57 an Hermes von der allgemeinüblichen Art ab, dessen weitreichende Übereinstimmung mit Verg. Aen. IV 242 ff. Norden im Kommentar zum VI. Buch der Aeneis zu v. 120 S. 157 festgestellt hat. Diese stilistischen Unterschiede unter den orphischen Hymnen, die sich wohl durch den Unterschied der zeitlichen Entstehung und der damit verbundenen Veränderung des Stils erklären lassen, wobei vielleicht auch lokale Differenzen mitgewirkt haben, darf man nicht außer acht lassen.

3) Vgl. die Hypothesen von Baumeister, Hymni homerici p. 103. Bücheler, Hymn. Cereris p. 1. Gemoll, Die homerischen Hymnen S. 323.

4) Gegen die Einreihung unter die orphischen Hymnen hat sich schon Bergk, Griech. Lit. Gesch. I 752 ausgesprochen. Vgl. auch Abel, Orphica p. 102 Anm. Maaß, Orpheus (1895) S. 181[16], 198 ff.

5) Vgl. Norden, Agnostos Theos S. 171.

6) So heißt Athene bei Kallimachos Hy. 5, 43 (Gemoll).

7) Vgl. Hes. Scut. 441 (Gemoll).

8) Vgl. *χαλκεομίτρας* in der Aufzählung der Ares beigelegten Epitheta in dem Exzerpt aus einem astrologischen Dichter (Dorotheos von Sidon?) im Cat. cod. astr. I 173.

9) Vgl. *ἐγχέσπαλος* Cat. I 173, Dorotheos in Cat. II 81.

ausgedrückt durch Eigenschaftswörter, die auch zugleich die von ihm vollbrachten Taten wiedergeben, wie *ὑπερμενέτης* (1), *ὀβριμόθυμος* (2)[1], *πολισσόος* (2), *καρτερόχειρ* (3), *ἀμόγητος* (3), *ἕρκος Ὀλύμπου* (3), *Νίκης εὐπολέμοιο πατήρ* (4), *δοτὴρ εὐθαρσέος ἥβης* (9)[2], *ἀντιβίοισι τύραννος* (5), *ἠνορέης σκηπτοῦχος* (6). Als Kriegsgott charakterisiert ihn auch der hy. orph. 65. Aber es bleiben noch genug Wendungen, die sich aus der Natur des Kriegsgottes nicht erklären lassen, wohl aber, wenn wir sie auf den astrologischen Charakter des Ares als Planet zurückführen. Schon die Charakteristik als *σκηπτοῦχος* könnte astrologischer Herkunft sein, vgl. die auf den ägyptischen Himmelsdarstellungen gewöhnlichen Abbildungen der Planeten als Skepterträger[3]); immerhin mag hier der Sprachgebrauch der späteren Hymnen, die z. B. Zeus, Apollo, Dionysos, Hades als *σκηπτοῦχοι* anrufen, zur Erklärung ausreichen. Aber astrologisch ist unzweifelhaft vor allem der Ausdruck *πυρανγέα κύκλον ἑλίσσων | αἰθέρος ἑπταπόροις ἐνὶ τείρεσιν* (6/7). *πυρανγής* weist deutlich hin auf den Namen des Planeten *Πυρόεις*, der von der roten Farbe des Gestirns herrührt.[4]) Von der Astrologie wird Mars in Beziehung gebracht zu den Prozessen; *σημαίνει δίκας* heißt es in einer Charakteristik des Planeten bei Vettius Valens I cap. 1 p. 3 Kroll. Daraus erklären sich Wendungen des Hymnus wie *συνάρωγε Θέμιστος* (4), *δικαιοτάτων ἀγὲ φωτῶν* (5), die früher ganz unverständlich waren.[5])

Aber es bleibt immer noch ein Rest, der bisher hartnäckig einer befriedigenden Erklärung widerstrebte. Ares wird *βροτῶν ἐπίκουρος* genannt (v. 9) und gebeten, sanften Lichtes herniederzuschauen, damit der Betende dem bitteren Unglück entzogen und die Leidenschaft und den

---

1) Vgl. *ὄβριμος* Cat. I 173, Dorotheos Cat. II 81, *ὀβριμόθυμος* Orph. *εὐχή* v. 10, Hy. orph. 65, 1.

2) Vgl. den Astrologen Rhetorios in Cat. VII 218: *ὁ Ἄρης ποιήσει θαρσηρούς, ἀλκίμους*, 219: *ὁ Ἄρης ποιεῖ εὐμεγέθεις, παχεῖς, θρασεῖς, πολεμιστάς.*

3) Z. B. in Dendera; vgl. Boll, Sphaera Taf. II—IV.

4) Vgl. Vettius Valens p. 3, 15 *ἐστὶ δὲ τῇ μὲν χρόᾳ ἐρυθρός.* Vgl. Rhetorios Cat. VII 217 (*ἐστι*) *τῇ δὲ χρόᾳ ἐρυθρός.* Im Gebet des Firmicus Math. I 10, 14 an den Planeten heißt es: *tu vero Gradive Mars rutilo semper horrore metuende.* So steht in der schon mehrfach erwähnten Liste Cat. I 173 als Beiname des Ares *πυριμάρμαρος, πυρόεις.* Dorotheos nennt ihn Cat. II 81 *φλογολαμπής.* Vgl. auch die Ausführungen Julians v. Laodicea Cat. I 135, 17 ff. über die feurige Natur des Planeten; Rhetorios sagt Cat. VII 217: *ὁ Ἄρης φύσεώς ἐστι πυρώδους καὶ καυσώδους καὶ ξηραινούσης.* In der *προσευχὴ τοῦ Ἄρεως* Cat. VIII 2, 155 (auf die ich nachher zurückkommen muß) steht *Ἄρη πυρινέ*, vgl. Heeg zur Stelle; Hygin Astron. p. 120 B. (von Mars): *figura similis est flammae.*

5) Vgl. R. Hirzel, Themis (1907) 2[4]. Damit ist auch Gemolls vage Interpretation (a. a. O. zu vs. 4): „Ares als Vater der Nike und Bundesgenosse der Themis ein rein symbolischer Ausdruck ohne alle mythologische Grundlage" erledigt.

kriegerischen Mut[1]), der ihn ins Kampfgetümmel reißt, ablegen kann. Es wird also von ihm ein günstiger Einfluß erwartet. Von jeher hat man daran Anstoß genommen und die verschiedenartigsten Erklärungen dafür aufgestellt. Schon Matthiae[2]) vergleicht zu der Bitte um Frieden (am Schluß des Hymnus) hy. orph. 64, ebenfalls an Ares gerichtet. Hier wird Ares angefleht, dem rasenden Streit Einhalt zu tun (v. 6) und sich zu den Werken der Demeter zu neigen. Das kann er, weil er in der Mythologie der Gemahl der Aphrodite ist, worauf der Hymnus v. 7 anspielt. In nähere Verbindung zum Betenden ist Ares im orphischen Hymnus nicht gesetzt; er soll nicht im Betenden eine Sinneswandlung hervorrufen. Der Unterschied zwischen beiden Hymnen liegt klar am Tage. Die merkwürdigen Wendungen im homerischen Hymnus sind also durch den Hinweis auf den orphischen nicht erklärt. Matthiae, der einen Vorgänger in Barnesius hatte, meint zu diesem Gebet um Frieden: *spectare tamen haec videntur ad astrologicas nugas, cum ii, qui sub Martis sidere nati erant, ad iram et libidinem proni haberentur* (bei Baumeister a. a. O. p. 344). Aber von einem Planeten, der zu den *κακοποιοί* gehört, von dem in der astrologischen Literatur fast nur in rein physikalischer Hinsicht gute Einflüsse angenommen werden[3]), kann man nur erwarten, daß er vom Menschen freiwillig oder durch den Einfluß eines anderen Gestirns gezwungen abläßt und dadurch für den Menschen seine feindlichen Einflüsse unwirksam werden[4]), aber nicht, daß er im Menschen das Gute schaffen hilft und so den Ehrentitel *βροτῶν ἐπίκουρος* verdient. Baumeister wollte sich über die Schwierigkeit hinweghelfen durch Annahme der zugrunde liegenden Idee, daß derjenige, der den Schaden bringt, ihn auch heilen kann: *ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται.* Als Beispiel führt er Apollon

1) Unter *ψυχῆς ἀπατηλὸς ὁρμή* (13) ist entweder *ὀργή* gemeint, die als von Ares gewirkt galt (vgl. Vettius Valens I 1 p. 3 Kr.: *ποιεῖ ὀργήν*; Serv. Verg. Aen. VI 714 *cum descendunt animae trahunt secum . . . Martis iracundiam . . .*; Wendland, Hell.-röm. Kultur[1] 167[4]), oder *τόλμης προπέτεια*, der Wagemut (vgl. die Stelle im Poimandres p. 356, 15 Reitz. und dazu Boll, Lebensalter S. 127).

2) Matthiaes Erklärungen stehen in Baumeisters Kommentar zu den homerischen Hymnen.

3) Vgl. Julian v. Laodicea Cat. I 135: *ἐν δὲ τοῖς ἀσυμπαθέσι ζῳδίοις τὸν ἀέρα εὔκρατον καὶ εὐδιεινὸν ποιεῖ* (sc. *Ἄρης*) *καὶ τὴν θάλασσαν ἀτάραχον καθίστησι καὶ τὰ ζῷα ἄνοσα καὶ ἀπολέμητα καὶ ἀτάραχα, τούς τε καρποὺς τελειοῖ.* Ähnlich auch beim Saturn.

4) So beten auch z. B. die Ssabier zu Mars (Chwolsohn, Die Ssabier II [1856] S. 389): „Nimm es (das Opfer) von uns gütig auf und wende von uns deine Übel und die deiner Geister ab." Ganz ebenso lautet das Gebet an Saturn (a. a. O. S. 385), ebenfalls einen der *κακοποιοί*. Wie ganz anders dagegen die Gebete an Jupiter, Sonne, Venus usw.! Diese können Glück und Segen spenden, weil sie in der Tat in sich solche Güter bergen.

an. Ihm folgte hierin Gemoll. Dieser Auskunft sieht man aber die Verlegenheit deutlich an. Es trifft sie der gleiche Einwand wie Matthiaes Deutung. Da der Hymnus den Ares als Kriegsgott und Planeten beschreibt, so kann die Erklärung auch nur aus diesen beiden Gedankenkreisen heraus gegeben werden. Derselbe Matthiae (zu v. 5 des Hymnus bei Baumeister p. 343), Tümpel, P.-W. II 658 und Gruppe, Hdb. S. 1383 versuchten es mit Deutungen aus der Mythologie. Da sie aber viel zu schwach sind und in den Hymnus ein ganz fremdes Element hineintragen, können wir sie übergehen. In der Verzweiflung nahm Petersen, Philol. 27 (1868) 388 sogar an, es wäre überhaupt gar nicht vom Planeten Mars, sondern von der Sonne die Rede. Diese Annahme ist auf einer ganz unmöglichen Interpretation von *ὑπέρ* (8) aufgebaut, auf die wir noch einmal in anderem Zusammenhange zurückkommen.

Doch wir haben das nächste Vergleichsmaterial noch gar nicht zur Erklärung herangezogen, die Planetengebete.[1]) Wir besitzen solche aus Cod. Monac. gr. 70 und Cod. Paris. gr. 2419, herausgegeben von J. Heeg, Cat. cod. astr. VIII 2 p. 154ff. und 172ff., beide aus einer „Hygromantia Salomonis" stammend. Wir sind für unsern Zweck fast ausschließlich auf die Gebete im Monacensis angewiesen, da die des Parisinus durch den magischen Brauch, dem sie dienten, schon zu sehr entstellt sind. Ich gebe zunächst ein Schema des Aufbaues der Planetengebete im Monac.; sie beginnen mit *ὁρκίζω σε εἰς* usw. Es werden erwähnt bei

Saturn: *ὁδός, ἀήρ, κληρονομία, οὐρανός, λάμψις, ἐνέργεια*
Jupiter: *σοφία, γνῶσις, ἰαματικὴ ἐνέργεια, οὐράνιος πορεία*
Mars: *ἐνέργειαι ὁδοιπορία, λάμψις*
Sol: *χρονικός κύκλος, τέσσαρες καιροί, ὁδός, ἀκτῖνες, πτέρυγες, ἐνέργειαι*
Venus: *χάρις, ὁδός, ἐνέργεια, γλυκύτης*
Merkur: *σοφία, λογιότης, ζώνη*
Luna: *ὁδός, ἀνακαίνισις, ἀναμέτρητοι βαθμοί.*

Am Schlusse stehen immer die *ὀνόματα* des Planeten. Die Fassung, in der hier die Gebete erscheinen, ist natürlich nur ein Auszug aus einem vollständigeren Exemplar, das für den magischen Brauch zurecht gemacht wurde. Immerhin ist aus der Übersicht ganz deutlich, die Gebete sind nach demselben Schema gearbeitet und das Gebet an Mars hat dieses Schema am reinsten bewahrt: zuerst wird die *ἐνέργεια* erwähnt, dann

1) Da ich J. Heegs Untersuchungen über die Planetengebete (cf. Cat. cod. astr. VIII 2 p. 172) nicht vorgreifen will, habe ich mich auf das Notwendigste beschränkt.

die ἔκφρασις τόπου, dann Licht (und Farbe). Das Gebet schließt mit einer Bitte, denn die ὀνόματα müssen wir uns für den ursprünglichen Hymnus wegdenken. Diese Disposition stimmt nun vollständig mit unserm „homerischen" Hymnus überein. Auch hier werden zuerst die Eigenschaften des Mars beschrieben, dann der Ort genannt, den er im Himmel einnimmt, sein Licht erwähnt und mit einer Bitte geschlossen. Ein Bild des ursprünglichen Hymnus können wir uns verschaffen, wenn wir die Parallelen, die uns die Gebete an Saturn usw. bieten, zusammenarbeiten. Die alte Vorlage schimmert noch gut durch bei Helios und Hermes, die die Epitheta teilweise noch erhalten haben; Helios wird angerufen ἄψαυστ' ἀκατέργαστ' ἡμεροφεγγής (156, 7) — ein offenbares Hexameterbruchstück[1]) —, Hermes πάνσοφε, λογιώτατε καὶ συνετώτατε, εὐσύνοπτε καὶ ἐρρηγορώτατε (157, 2f.). Die Stelle, die Jupiter am Himmel einnimmt, wird so beschrieben: ὁρκίζω σε εἰς τὴν οὐράνιον πορείαν, ἐν ᾗ περιπατεῖς (155, 9), im Gebet an Hermes: ὁρκίζω σε εἰς τὴν ζώνην, ἐν ᾗ περιπατεῖς. Wenn wir das Gebet an den Sonnengott wie billig beiseite lassen, da bei ihm die Hervorhebung seiner Lichtfülle als lebenspendend leicht verständlich ist[2]), so finden wir, daß das Licht nur genannt wird bei Saturn und Mars, natürlich darum, weil es bei diesen als κακοποιοί darauf ankommt, ob ihr Licht freundlich oder furchtbar leuchtet. Leider geben uns die Planetengebete gerade hierüber keine nähere Andeutung, wie etwa die hierbei gebrauchten Wendungen gelautet haben möchten. Soviel ist aber klar: auf dem πρηΰ im v. 16 des Hymnus an Ares liegt der Hauptnachdruck. Der Planet kann also auch freundlich, sanft leuchten und daran erkennt der Gläubige, daß ihm Ares gnädig ist und hilft. Für diese Anschauung habe ich im Griechischen keine Parallele gefunden, wohl aber im Babylonischen. „Weil eben Mars ein Unglücksstern ist, wird seine Verkleinerung und Mattigkeit als Verkürzung seines bösen Einflusses aufgefaßt und demnach in ein günstiges Vorzeichen umgewandelt." „Ist Mars matt, so ist er günstig, ist er stark, so ist er ungünstig" (Jastrow a. a. O. II 2 S. 651; vgl. auch S. 655).[3]) Angesichts der Tatsache, daß die Planetenverehrung aus dem

1) Boll, der mich darauf aufmerksam macht, bemerkt, daß weitere sichere Spuren von Hexametern sich in den Gebeten kaum finden, daß aber bei dem sonst großenteils jüdischen Ursprung der Gebete dieser halbe Hexameter sehr beachtenswert sei.

2) Vgl. das Gebet an die Sonne in Cod. Parisin. (bei Heeg a. a. O. 174, 16 ff.) und etwa das Gebet, das die Ssabier an die Sonne richteten (bei Chwolsohn a. a. O. II 391). Doch fast in jedem Hymnus an die Sonne ist dieser Punkt mit gleichem Nachdruck behandelt. Man kann daher von Anführung der Parallelstellen Abstand nehmen.

3) Damit entfällt wohl die Nötigung, aus der Gleichung Nergals mit Ares die in Frage stehenden Züge aus Nergals Charakter zu erklären. Dieser wird

Orient nach Griechenland kam, brauchen wir uns über diesen babylonischen Einschlag im Hymnus nicht zu wundern.

Doch wann ist dieser eigenartige Hymnus entstanden? Seine Zeit könnte zunächst durch den Termin der Sammlung der homerischen Hymnen fixiert werden, die in nachkallimacheischer Zeit vielleicht schon dem Apollodor vorlagen (Crusius, Philol. 48 [1889] 204). Wir wissen aber nicht mit Bestimmtheit, ob diese Sammlung alle die Hymnen enthielt, die wir jetzt lesen.

Die metrischen Indizien — in 17 Versen kein einziger Dispondeus und nur 5mal männliche Zäsur — weisen nach Bücheler, Hymnus Cereris Homericus (1869) 1 den Hymnus in spätere Zeit. Das bestätigt sich auch durch andere Anzeichen. Die nur fünfmal (v. 1., 7., 8., 10., 15.) stehende Penthemimeres ist jedesmal mit der bukolischen Zäsur verbunden, die auch sonst noch fünfmal begegnet, also in der überwiegenden Mehrzahl der Verse. Im 3. Fuß steht nur einmal (v. 1) ein Spondeus, der auch sonst sehr sparsam gebraucht wird (nur in Vers 13 zwei Spondeen, aber im 1. und 4. Fuß). Von den von Wilhelm Meyer[1]) aufgestellten Gesetzen des alexandrinischen Hexameters ist lediglich das erste in v. 2 und 5 verletzt (auch Apollonios von Rhodos hat solchen trochäischen Wortschluß im 2. Fuß nach Meyer S. 985 noch ziemlich oft); jambischer Wortschluß nach der 3. Hebung findet sich nirgends; ebensowenig Wortschluß nach der 5. Hebung bei Penthemimeres. Dem Wortschluß nach der 5. Hebung geht nirgendwo einer in der 3. oder 4. voraus (die Ausnahme in v. 17 ist nur scheinbar, da *κῆρός τε* natürlich zusammengehört, also kein solcher Wortschluß nach der Hebung vorliegt); auch ist in v. 5 und 13 deutlich die von Meyer S. 988 aufgestellte Regel beobachtet, daß „nach weiblicher Zäsur im 3. Fuße die 5. Hebung nur durch den Schluß eines noch die 4. Hebung umfassenden Wortes gebildet, dagegen ein in der 4. Hebung vorangehender Wortschluß gemieden werden soll". Das alles weist das Gedicht deutlich in frühalexandrinische Zeit, da sich andrerseits keiner der bei Arat und Kallimachos so beliebten *σπουδειάζοντες* findet.

wohl als Totengott „Herr der Erlösung" genannt (Kugler, Im Bannkreis Babels S. 73). Da er Totengott ist, konnte er zur segnenden Macht umgestaltet werden (Jastrow a. a. O. I 473). So wird er zum Barmherzigen, zum Beschützer des Lebens (Jastrow a. a. O. S. 481 ff.). Doch wir dürfen nicht aus dem Auge verlieren, daß der „homerische" Hymnus an den Planeten Ares gerichtet ist; soweit sich die im Hymnus vorkommenden Gedanken aus der Natur des Ares als Planeten erklären, müssen alle andern Erklärungsmöglichkeiten ausgeschaltet werden. So ist es also für unsere Frage gleichgültig, ob zu irgend einer Zeit die Vorstellungen, die man sich von Nergal machte, auf Ares irgendwie von Einfluß gewesen sind.

1) Sitzungsberichte der Bayer. Akad. 1884, S. 979 ff.

Zu einem damit übereinstimmenden Ergebnis gelangt man, wenn man den Wortschatz untersucht. Schon früher hat Bernhardy, Griech. Litgesch. II 1[3] S. 417 auf das Wort *βιότης* (10) hingewiesen, das für späte Entstehung des Hymnus spreche. Es begegnet bei Kaibel, Epigr. graec. ex lap. coll. 588 („III fere saec."), bei Manetho IV 32 (also bei einem astrologischen Dichter!) und Klemens Alex. II, p. 111, 8 St. aus Proverb. Salom. 5, 23. Dafür, daß das Wort nicht schon früher vorkam, kann freilich niemand bürgen.

Unter den Anhaltspunkten, die der Inhalt an die Hand gibt, bietet sich zunächst die Angabe, dem Planeten Ares komme die dritte Sphäre zu: *ἔνθα σε πῶλοι | ζαφλαγέες τριτάτης ὑπὲρ ἄντυγος αἰὲν ἔχουσιν* (7 f.). Petersen hat freilich Philol. 27 (1868) 388 aus diesen Worten heraus lesen wollen, hier sei die vierte Sphäre gemeint, da *ἄντυξ* häufig für *σφαῖρα* stehe und *ὑπέρ* „oberhalb, jenseits von" heiße. Diese Interpretation von *ὑπέρ* ist aber völlig unmöglich. Wie *ὑπέρ* in der Verbindung, in der es hier im Hymnus erscheint, gebraucht wurde, lehrt z. B. Aët. II 16, 5 (Vors. 2. 18) oder Etym. Magn. p. 196, 19 ff., s. v. *βηλός*.[1]) Ares wird also die dritte Stelle (von oben her) angewiesen; das war nun der Fall, ob man der Sonne wie bei Philolaos und Platon die zweite Stelle von der Erde aufwärts gab, oder ob man sie, was sicher erst bei Petosiris-Nechepso, vielleicht aber schon bei älteren Pythagoreern der Fall war, in die Mitte der Planeten setzte[2]), womit jedenfalls Entstehung nach dem 5. Jahrh. v. Chr. wahrscheinlich wird.

Größere Schwierigkeit entsteht für eine sichere Beantwortung der Frage nach dem Kreise, aus dem der Hymnus hervorgegangen ist. Burnet

---

1) Ganz der gleiche Gebrauch des Wortes liegt bei Proklos hy. 1, 5 vor, wozu ich auf v. Wilamowitz, Sitzungsber. Pr. Akad. 1907 S. 275[1] verweise; vgl. auch Proklos hy. 2, 17.

2) Vgl. im allgemeinen Boll unter „Hebdomas", P.-W. VII 2566 ff. — Nachdem Hygin im Schlußkapitel seines Werkes von Sonne und Mond gesprochen hat, geht er zu den fünf Planeten über, die er in folgender Reihenfolge aufzählt: Venus, Merkur, Juppiter, Saturn, Mars. J. Heeg führt nun in Cat. cod. astr. VIII 2 p. 139 ff. aus Cod. Monac. gr. 70 eine der Hygromanteia Salomonis entnommene Planetenordnung an (a. a. O. p. 144), die folgende Reihenfolge aufweist: Sonne, Venus, Merkur, Mond, Saturn, Juppiter, Mars. Diese Ordnung, die mit Weglassung von Sonne und Mond im ägyptischen Tempel in Edfu aus der griech.-röm. Epoche begegnet, ist nur durch ein ungewohntes Einsetzen innerhalb der kreisförmig geschriebenen, nach der Entfernung von der Erde geordneten Reihe Saturn, Juppiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond modifiziert; man wollte eben mit der Sonne beginnen (vgl. Boll unter „Hebdomas", P.-W. VII 2564). Man muß bei Hygin nur eine durch die Namensähnlichkeit *Φαίνων* und *Φαέθων* leicht erklärliche Umstellung von Juppiter und Saturn berichtigen, um die beste Übereinstimmung zu finden.

behauptet zwar[1]), der Hymnus scheine unter pythagoreischem Einfluß gedichtet zu sein wegen des für den Kreis der Planeten gebrauchten Wortes ἄντυξ; denn nach Burnet haben die Pythagoreer die Planeten ähnlich wie Anaximandros und Parmenides nicht an Sphären, sondern an „Rädern", „Bändern", „Rundkanten" befestigt gedacht. Als Belege bringt Burnet außer dem eben berührten Hinweis auf Anaximander (s. auch S. 80) und Parmenides zwei Stellen aus Plato bei, nämlich Rep. X 616^{d} aus dem Ermythus, wo von den „Lippen" die Rede ist, konzentrischen Wirbeln, die ineinandergeschoben sind wie ein Satz von Schachteln, und Tim. 37^{b}, wo die einander in einem Winkel kreuzenden Bänder oder Streifen erwähnt werden.[2]) Die Theorie der himmlischen Sphären stamme erst aus den Tagen des Eudoxos-Aristoteles. Burnets Deduktion hat mich aber in keiner Weise überzeugt. Denn es ist bis jetzt noch nicht in einwandfreier Weise gelungen, sich ein klares Bild der im Ermythus dargelegten platonischen Kosmologie zu verschaffen; auch mit den einander in einem Winkel kreuzenden Bändern oder Streifen kann ich nichts anfangen, weil sich die Planetenbahnen eben nicht kreuzen. Die beiden Stellen sind also für Burnets Zwecke unbrauchbar. Anaximandros soll von „Rädern", „Bändern" und nicht von Sphären gesprochen haben; für die Sonne und den Mond ist das glaublich, sogar sicher, aber für die Fixsterne? Hier ist der wunde Punkt in Diels' geistvoller Interpretation der anaximandrischen Kosmologie. Und daß man bei den στεφάναι des Parmenides nicht an die Gestirnräder Anaximanders zu denken braucht, hat Döring, wie mir scheint, klar gezeigt.[3]) So scheinen mir die allgemeinen Erwägungen Burnets nicht stichhaltig zu sein. Burnet fand einen Bundesgenossen an Eisler. Aber auch seine Beweisführung ist so künstlich, daß sie niemanden überzeugt.[4]) Die Nachricht des Aëtius (Diels, Dox. 340, 11 ff.), Thales habe den Himmel in fünf Zonen geteilt, empfängt nach Eisler ihr rechtes Licht, wenn man sie in den Zusammenhang der physikalischen Deduktionen aus allegorisch gedeuteten Homerstellen rückt, die für die altionische Philosophie spätestens seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. nachweisbar seien. Die dem Thales

---

1) Die Anfänge der Philosophie (übersetzt von Else Schenkl 1913) S. 173 f.

2) Daß Prokl. hy. IV 17 als selbständiges Zeugnis nicht verwertet werden darf, soll unten gezeigt werden.

3) Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 104 (1894) 161; bei Homer *H.* 12, K 30 wird der Helm στεφάνη genannt; das liegt recht weit ab von der Vorstellung eines Reifens und nähert sich stark der Kugel, also der Sphäre. Diese Elastizität des Wortgebrauchs hätte Burnet nicht außer acht lassen sollen.

4) Weltenmantel und Himmelszelt S. 661.

hier zugeschriebene Vorstellung sei abgeleitet von den πέντε πτύχες des homerischen Kosmosschildes. Aus dem Weltbild der πέντε πτύχες erkläre sich auch, daß die Pythagoreer ständig von einer ἄντυξ des Himmels sprächen. Und welches sind die Beweise, daß die Pythagoreer von einer ἄντυξ sprechen? Jamblich, Theol. arithm. S. 61 (zitiert von Eisler S. 415[4]): τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἐξωτάτῃ ἄντυγι ἐπέχουσι[1]), Epigr. adesp. 684 = AP VIII 1[2]), unser Hymnus und Proklos hy. IV 17. Keine einzige Stelle mit Ausnahme der aus den Theol. arithm. (doch siehe die Anm.), die mit sicheren Gründen auf die Pythagoreer zurückgeführt werden kann! Mit größerer Wahrscheinlichkeit könnte man sich den Hymnus in astrologischen Kreisen entstanden denken.

Mit einiger Sicherheit läßt sich behaupten, daß Proklos den Areshymnus gekannt und für seine Hymnen verwertet hat. Wie Ares im Hymnus vs. 1 χρυσεοπήληξ genannt wird, ebenso Athena von Proklos hy. VII 4; den Anrufungen φέρασπι, πολισσόε v. 2 entspricht Prokl. hy. VII 3 φέρασπι und VII 4 δορυσσόε (vgl. auch δορυσθενές im Areshymnus v. 3). Ebenda wird der Gott v. 5 als ἀντιβίοισι τύραννος gepriesen; damit läßt sich Proklos hy. VII 50 vergleichen (δὸς) κάρτος ἐπ' ἀντιβίοισι. Der Wendung πυρανγέα κύκλον ἑλίσσων v. 6 steht gegenüber Prokl. hy. I 6: καὶ κόσμου κραδιαῖον ἔχων ἐριφεγγέα κύκλον. Von jeher aufgefallen ist die von mir schon näher beleuchtete Berührung unseres Hymnus 7f.: ἔνθα σε πῶλοι | ζαφλαγέες τριτάτης ὑπὲρ ἄντυγος αἰὲν ἔχουσι mit Prokl. hy. II 17 εἴτε καὶ ἑπτὰ κύκλων ὑπὲρ ἄντυγας αἰθέρι ναίεις.[3]) Daraus, daß Proklos den Hymnus gekannt hat, haben wir natürlich kein Recht zu dem Schlusse, der Hymnus sei in den Kreisen der Neuplatoniker entstanden.

---

1) Gerade durch diese Stelle erfährt Burnets einseitige Deutung von στεφάνη, ἄντυξ usw. auf „Reif" die beste Widerlegung; denn sie paßt nirgends schlechter hin als zur Fixsternsphäre, die, man darf sagen, das ganze Altertum als Kugel sich vorgestellt hat. Daß ἄντυξ zuerst Reif geheißen hat, ist klar; es hat sich aber, wie bei στεφάνη, recht bald der Umkreis des Begriffs erweitert zur Vorstellung der Kugel, wie gerade obige Stelle sehr lehrreich zeigt. An irgendeiner Stelle nun zu behaupten, hier habe ἄντυξ die ursprüngliche Bedeutung bewahrt, ist reine Willkür.

2) Eisler hat übersehen, daß Epigr. adesp. 684 = Anth. Pal. VIII 1 ist. Andere Belege findet man im Index zur Anthologie von Jacobs XIII S. 182 unter ἄντυξ.

3) Weniger Gewicht ist auf die Ähnlichkeit von hy. ho. VIII 11ff. mit Prokl. hy. I 35ff., II 19ff., VI 4ff. zu legen, da solche Bitten um Frieden und Erlösung den Kultgebeten überhaupt eigen sind. — [Einige Bemerkungen O. Kerns über den Hymnus (Krieg und Kult bei den Hellenen, Halle 1915, S. 7f.) konnten nicht mehr berücksichtigt werden.]

BEILAGE V. DIE SEELE UND DIE STERNE

Es ist weitverbreiteter Glaube, daß die Luftseele nach dem Tode eines Menschen in die Höhe steige zum gestirnten Himmel; die Sterne erscheinen dann als die Seelen unserer Verstorbenen, oder man teilt die abgeschwächte Vorstellung, die Seelen wohnten auf Sternen und schauten auf die Erde nieder.[1]) Im Griechentum der älteren Zeit findet sich diese Anschauung höchst selten, zuerst wohl im Frieden des Aristophanes v. 833.[2]) Sie ist nicht im Volke heimisch, sondern aus dem Osten durch Philosophie und Mysterienkult in das Volk hineingetragen worden. Dafür soll im folgenden ein neuer Beweis versucht werden.

Es handelt sich um die Vorstellung, daß die Menschenseele vom Himmel als ihrem Heimatlande herabkommt und nach dem Tode dorthin wieder zurückkehrt. Sie war für die Philosophen erst möglich, wenn dem Himmel und der Seele ein höherer Wert als den andern Dingen des κόσμος verliehen war. Thales, Anaximandros und Anaximenes hatten dem Himmel keine die andern Teile der Welt überragende Stellung gegeben; war er doch nur, wie die andern Gebilde, ein Teil des allgemeinen Weltstoffs, in den er ebenso wie jene wieder zurücksank, wenn die Weltentwicklung sich ihrem Ende zuneigte; ja im Gegenteil war eben dadurch dem Himmel sein höherer Anspruch, den er etwa als Wohnsitz der Götter in der Schätzung des Volkes gehabt hatte, genommen worden. Nur darf man nicht vergessen, daß das Volk unter Himmel etwas anderes verstand als die Philosophen, nämlich den ganzen Himmelsraum mit den Gipfeln der hohen Berge, Luft, Wolken und Gestirne. Erst die ionische Philosophie sonderte diese Gebiete und schied vor allem innerhalb der Gestirnwelt die Bahnen von Sonne-, Mond- und Fixsternsphären. Eine Höchstschätzung des Himmels war dann gegeben, wenn entweder die Substanz der ἀρχή dieselbe war, aus der der Himmel vorwiegend bestand, oder dem Himmel aus ethisch-religiösen Gründen eine die Erde überragende Stellung gegeben wurde. Identifizierte man dann noch die Seelensubstanz mit der Himmelssubstanz, so war dem Glaubenssatze vom Aufstiege der Seele eine wissenschaftliche Grundlage gegeben.

1) Vgl. L. v. Sybel, Christliche Antike I (1906) S. 40. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker S. 111. 135.

2) Vgl. im allgemeinen Drexler, Wochenschr. f. klass. Philol. (1894) 732 ff. Boll, Philol. 66 (1907) 2. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienrel. S. 171. Bergk, Opusc. II 708^{136} und Diels, Sitzungsber. Berl. Akad. d. Wiss. 1904 S. 913 führen die Aristophanesstelle auf orphisch-pythagoreische Vorstellungen zurück, ebenso Cumont, Astrology and Religion (1912) p. 175. Sie kann also nicht mehr für die griechische Volksanschauung verwendet werden.

Mit dem Feuer hatte Herakleitos einen Stoff zum Weltgrund erhoben, dem weihevolle Verehrung im Morgen- und Abendlande zuteil geworden war.[1]) Da aber an der Feuernatur der Gestirne niemals bis dahin weder Laie noch Philosoph gezweifelt hatte, so wurde durch Herakleitos Naturbetrachtung die an sich schon nicht geringe Schätzung der Gestirne noch verstärkt. Wenn alle Dinge der Welt aus dem Weltgrund hervorgehen, kann die Seele, die man sich überwiegend materiell vorstellte, keine Ausnahme machen. Demgemäß besteht für Anaximenes die Seele aus Luft; sie ist also ein Teil der göttlichen Substanz; und ebenso bei Anaximandros. Für Herakleitos besteht die Seele aus Feuer und aus dem *περιέχον* strömt ihr beständig Feuerluft zu.[2]) Da in den Gestirnen das Feuer am sinnfälligsten zum Ausdruck kommt, hören wir bei Macrobius[3]), die Seele sei nach Heraklit *scintilla stellaris essentiae*.

Leider ist uns kein völlig zuverlässiger Einblick vergönnt in die Lehre des Pythagoras über die Menschenseele, dem Herakleitos, wie es scheint, wichtige Grundzüge seiner Weltanschauung verdankt. Alexander Polyhistor teilt uns in seinen *φιλοσόφων διαδοχαί* mit, daß nach „pythagoreischen" Schriften (*ὑπομνήματα*) die Seele ein abgerissenes Stück des Äthers, des Warmen und Kalten, sei, und daß das Warme aus dem Bereiche des Göttlichen stamme.[4]) Der Bericht stammt, wie die andern in der Anmerkung angeführten, aus späterer Zeit; in diesen Einzelheiten wird er aber als altpythagoreisch gerechtfertigt nicht nur durch Philolaos[5]), sondern auch durch die gleichlautenden Ansichten von Philosophen, die von der pythagoreischen Schule nachweislich beeinflußt sind. Dahin gehört Hippasos von Metapont[6]), Parmenides von Elea[7]), Platon[8])

---

1) Welchen Grad diese Verehrung später erreichte, ersieht man aus den Zeugnissen, die Kroll, Bresl. Abh. V 7 (1894) 68f. zusammengestellt hat.

2) Vgl. Aët. IV 3, 4 (Vors. 12 A 8. 9) und fr. 26. 36. 63. 77. 98. 118 Diels. Rohde, Psyche II[2] 146.

3) In Cic. Somn. Scip. 14, 19 (Vors. 12 A 15). Ob Herakleitos eine persönliche Unsterblichkeit der Seele angenommen hat, ist eine heftig umstrittene Frage (Rohde, Psyche II[2] 150; Brieger, Hermes 39 (1904) 210 ff., 215f.). Vgl. auch Epicharmos Enni fr. 48 und 50 (13 B 48. 50) und den heraklitisierenden Hippokrateer de victu I 7 (Vors. 12 C 1).

4) D. L. VIII 27: *καὶ ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ . . .*, und § 28: *εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος· διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς· ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπόσπασμα ἀθάνατόν ἐστι.* Vgl. auch Cic. de senect. 21 § 78. Hippol. Ref. VI 25 g. E.

5) Anon. Lond. 18, 8 (Suppl. Aristot. III 1 p. 31 Diels) = Vors. 32 A 27.

6) Vgl. Vors. 8, 9.

7) Siehe einstweilen Aët. IV 3, 4 (Vors. 8, 9) und Vors. 18 A 45.

8) Timaeus p. 41[d—e].

und Herakleides von Pontos[1]), nach dem die Seele φωτοειδής ist. Ebenso dachten dann der große Astronom Hipparchos[2]) und andere.[3]) Daß die Seele dem Stoffe nach himmlischer Natur sei, wurde vor allem ein Glaubenssatz der Stoa, vornehmlich als sie pythagoreisch-platonische Elemente in ihr System aufnahm. So lesen wir in Ciceros Somnium Scipionis § 15: *iisque (sc. hominibus) animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili.* Dazu hat Cumont in seinem Aufsatze Le mysticisme astral p. 265. 279. 284, sowie in seinem Buche Les religions orientales[2] (1909) p. 398[42] eine Anzahl Stellen gesammelt, die sich noch vermehren ließen.[4]) So sagt im allgemeinen Plutarch[5]) de lat. viv. cap. 6 (p. 1130[b], VI 484, 24 ff. B.): αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῇ οὐσίᾳ νομίζουσιν, ἄλλοις τε χρώμενοι τεκμηρίοις[6]) καὶ ὅτι τῶν ὄντων μάλιστα τὴν μὲν ἄγνοιαν ἡ ψυχὴ δυσανασχετεῖ καὶ πᾶν τὸ ἀφεγγὲς ἐξαιρεῖ καὶ ταράττεται πρὸς τὰ σκοτεινά . . .[7])

Ist aber die Seele gleicher Substanz mit dem Himmel, so ist sie auch mit den Gestirnen verwandt. Die Verwandtschaft der menschlichen Seele mit dem Göttlichen im allgemeinen wird ja oft hervorgehoben[8]),

1) fr. 29—33 Voß (O. Voß, de Heraclidis Pontici vita et scriptis, Diss. Rost. 1896 p. 55).

2) Vgl. Plin. N. H. II 95 (I 159 M.): *Idem Hipparchus nunquam satis laudatus, ut quo nemo magis adprobaverit cognationem cum homine siderum animasque nostras partem esse caeli . . .* Vgl. dazu Cumont, Cat. cod. astr. II 85; la théol. sol. p. 24[2]; Klio 9 (1909) 268[1]. Rehm unter „Hipparchos" P.-W. VIII 1668 und 1680. Es ist deutlich, daß sich auf Grund der obigen Ausführungen Cumonts Ansicht (La théol. sol. a. a. O.), Hipparch sei der erste, bei dem man die Idee der Verwandtschaft der Seele mit den Gestirnen nachweisen könne, nicht halten läßt. Ebenso zweifelhaft scheint mir zu sein, mit Cumont, Le mystic. astr. (Bulletin de l'Acad. roy. de Belg. Classe des lettres 1909) p. 279 eine unmittelbare Beeinflussung Hipparchs durch die Chaldäer anzunehmen. Eine andere Frage ist es, ob nicht dieser ganze Vorstellungskreis zuletzt aus Babylonien stammt; darüber s. unten. Vgl. auch Boll, Aus der Offenbarung Johannis (1914) S. 1 ff.

3) Macrobius in Cic. Somn. Scip. I, cap. 14, § 19 zählt die Lehrmeinungen der Philosophen über die Seele auf.

4) Vgl. Cumont, La théol. sol. p. 17. Achill. Isag. in Arat. cap. 1 Schluß. Philo Leg. alleg. III § 161 (I 148, 7 Cohn): τὸ μὲν οὖν σῶμα ἐκ γῆς δεδημιούργηται, ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέρος ἐστίν, ἀπόσπασμα θεῖον, de opif. m. § 146 (I 51, 6 C.), § 77 (I 26, 1 Cohn); quod det. pot. insid. § 85 ff. (I 277, 16 Cohn).

5) Vgl. A. Dieterich, Nekyia[2] S. 24[1] und dazu Nachträge p. VII.

6) Es werden wohl Beweise gewesen sein, die von der Physik (im antiken Sinne) hergenommen waren.

7) Vgl. auch de def. orac. cap. 18 p. 419[f] (III 94 B.).

8) Z. B. Xenoph. Mem. IV 3, 14, dessen Quelle leider immer noch unbekannt ist; Platon Legg. X 899[d], Kleanthes hymn. in Jov. v. 4 (fr. 537 Arnim; vgl. dazu Norden, Agnostos Theos S. 19 ff.), Philo Quod det. pot. ins. sol. § 88 (I 278, 15 Cohn), Cic. Tusc. V 38 (*humanus autem animus decerptus ex mente divina* = Or-

die *συγγένεια* mit dem Himmel aber und den Gestirnen ist gerade wieder ein *δόγμα* der obenerwähnten Weisen. Von den Pythagoreern heißt es an jener Stelle des Alex. Polyh. bei D. L. VIII 27: *καὶ ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ.* Platon sagt Timaeus p. 90ᵃ: *πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον.*[1]) Man lese in diesem Zusammenhange noch einmal die Äußerung Hipparchs bei Plinius, N. H. II 95 (I 159 *M.*).[2]) Die Menschenseele ist unsterblich[3]) und zur Erkenntnis der Gestirnwelt besonders befähigt[4]), wie ja auch Gott nur durch unsern menschlichen Verstand, durch den wir mit ihm verwandt sind, begriffen werden kann.[5]) Hier hat sich die alte empedokleische Theorie[6]) von der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche besonders eigenartig ausgeprägt. Daß diese ganze Vorstellung der Verwandtschaft des Menschen mit dem Himmlischen nicht volkstümlich war, geht schlagend hervor aus den schon einmal in anderm Zusammenhange S. 11 erwähnten Versen des Komikers Alexis, die ich noch einmal ihrer Wichtigkeit wegen hierher setze:

Ἅπαντα τὰ ζητούμεν' ἐξευρίσκεται,
ἂν μὴ προαποστῇς μηδὲ τὸν πόνον φύγῃς·
ὅπου γὰρ εὑρήκασιν ἄνθρωποί τινες
μέρος τι τῶν θείων τοσούτῳ τῷ τόπῳ
ἀπέχοντες, ἄστρων ἐπιτολάς, δύσεις, τροπάς,
ἔκλειψιν ἡλίου, τί τῶν κοινῶν κάτω
καὶ συγγενικῶν δύναιτ' ἂν ἄνθρωπον φυγεῖν;

---

pheus bei Vett. Valens IX prooem. p. 330, 24 Kr. *ψυχὴ δ' ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται*); de div. I § 110, wo auf Grund der Lehre der *doctissimi sapientissimique*, d. h. der Stoiker, der oben festgestellte Zusammenhang zwischen Herkunft der Seele und *συγγένεια* des Menschen mit dem Göttlichen geradezu ausgesprochen ist; de nat. deor. I § 91. de leg. I 26. Manil. V 703. Hor. sat. II 2, 79. Epict. diss. II 8, 11. I 9, 1; 14, 6; 1, 12; 17, 27. Marcus *εἰς ἑαυτὸν* V 27. Vettius Valens IX prooem. p. 330, 17 f. Kr. Aus hermetischer Literatur führe ich Ps.-Apul. Asclep. 11 an. Der Gedanke ist stehend in jenem *τόπος* vom aufgerichteten zum Himmel schauenden Körper des Menschen, den Dickermann, De argumentis quibusdam e structura hominis et animalium petitis (Diss. Halle 1909), behandelt hat.

1) Vgl. Rep. X 611ᵉ. Poseidonios bei Cic. de div. I 64, Achilles in Arat. cap. 1 Schluß. Macrob. in Cic. Somn. Scip. I cap. 14 § 16 ff.

2) Vgl. S. 115[2].

3) Vgl. das Orac. chald. bei Kroll, Bresl. Abhandl. VII 1 (1894) p. 47.

4) Eine Menge hierher gehöriger Zeugnisse sind gesammelt von Brinkmann, Rhein. Mus. 51 (1896) 450[3], woselbst auch weitere Literatur verzeichnet ist. Sehr instruktiv ist das Prooemium des IX. Buches der Anthologie des Vettius Valens p. 329 ff. Kroll.

5) Capelle, Neue Jahrb. 15 (1905) 558.

6) fr. 133∼109. Vgl. auch Cumont, Le mysticisme astral p. 279 ff.

Συγγενικά sind hier die irdischen Dinge, im geraden Gegensatz zu den himmlischen, die jene Philosophen als der Menschenseele verwandt, *συγγενῆ*, betrachten. Um den hier eingetretenen Umschwung, hervorgerufen durch die Arbeit der griechischen Philosophie und den Einfluß des Orients, ganz deutlich zu sehen, braucht man daneben nur die Worte bei Philon de migr. Abr. § 178ff. (II 303, 5f. Wendl.) zu lesen: *Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι καὶ διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικήν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων.*

Aus der Tatsache der *συγγένεια* wird der Schluß gezogen, daß die Seele des Menschen nach dem Tode wieder zu ihrem Ursprung zurückkehrt. Schon althellenische *θεολόγοι* lehrten die Unsterblichkeit der Seele, z. B. Pherekydes (Vors. 71 B 5)[1]), dann die Pythagoreer (Herod. II 123; Vors. 46 A 93; D. L. VIII 31; Alkmaion, Vors. 14 A 1. 12; Empedokles, Aët. I 7, 28 = Vors. 21 A 32); Platon in seinen Mythen und Tim. p. 41[d].

Diese etwas längeren Ausführungen, die z. T. altbekannte Dinge notgedrungen wiederholen mußten, waren notwendig als Grundlage zur Entscheidung der Frage, woher den Griechen diese Anschauungen kamen. Die Entscheidung wird uns erleichtert, wenn wir jetzt das Weltbild des Parmenides betrachten.

Nach Döring[2]), dessen Rekonstruktion des parmenideischen Weltbildes ich für richtig halte, haben wir uns den Aufbau der Welt nach Ansicht des Eleaten etwa so zu denken[3]):

1. Feste Hülle = *Ὀλύμπιος κόσμος.*
2. Reine Feuersphäre = *αἰθήρ.*
3. Sonnensphäre = gemischt, doch vorwiegend Feuer.
4. Milchstraße = Sphäre der gleichmäßigen Mischung.
5. Mondsphäre = überwiegend dem dunklen Element angehörig.
6. Erdsphäre = ausschließlich Dunkel, Erde und Luft umfassend.

Die Welt ist also aus zwei *μορφαί* zusammengesetzt: auf der einen Seite das *φλογὸς αἰθέριον πῦρ*, auf der anderen Seite *νὺξ ἀδαής*.[4]) Hatte

1) Für die Orphiker Stellen zu nennen, erspare ich mir, da ich an anderer Stelle weiter unten darauf zurückkomme.

2) Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 104 (1894) 161ff.; 111 (1897) 224ff. Wochenschr. f. klass. Philol. 1900, 37.

3) Aët. II 7, 1 (Vors. 18 A 37 und die andern hier vereinigten Zeugnisse); 18 B 12.

4) fr. 8, 53ff. am Anfang des 2. Teiles des Lehrgedichts (18 B 8). In fr. 9, 4

man die *ἐναντία* in der Welt bei den Ioniern aus einer Grundkraft hervorgehen lassen, hier haben wir vollständigen Dualismus; nirgends eine Andeutung, daß die eine *μορφή* aus der andern hervorgegangen sei.[1]) Dieser Dualismus ist ohne Zweifel keine selbständige Schöpfung des Parmenides, sondern geht wohl zunächst auf die Pythagoreer zurück (vgl. Aristot. Met. A 5. 986ª 15ff. = Vors. 45 B 5).

Die Erscheinungsformen der Welt sind durch Mischung der beiden *μορφαί* entstanden. Auch hierbei werden wir wieder auf die Pythagoreer als Quelle gelenkt. Alkmaion führt nämlich Aët. V 30, 1 (Vors. 14 B 4) den Gedanken aus, daß die Gesundheit des Menschen auf der gleichmäßigen Mischung der Qualitäten beruhe.[2]) Dann ist es besonders Empedokles, nach dem alle Einzeldinge und Zustände aus der *κρᾶσις* der Elemente hervorgehen.

Die gleichmäßige Mischung der entgegengesetzten Grundstoffe nannten die Pythagoreer Harmonie: *καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι* (Aristot. de anima A 4. 407ᵇ 27 = 32 A 23); denn das Ungleiche, Unverwandte und ungleich Geordnete muß durch Harmonie zusammengeschlossen werden, die sie in der Weltordnung zusammenhält[3]): *ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις.*[4]) In dem schon des öfteren herangezogenen Berichte des Alex. Polyhist. heißt es D. L. VIII 33: *τήν τ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα· φιλίαν τ' εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα.* Herakleitos hat dieses Motiv von den Pythagoreern übernommen[5]), und Empedokles bediente sich ebenfalls seiner.[6])

(18 B 9) wird uns noch gesagt, daß sich die beiden *μορφαί* die Wage halten (*ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν*). Ebenfalls ein pythag. Gedanke, wenn man erwägt, eine wie große Rolle die *ἰσονομία* hier spielt; vgl. beispielshalber Alkmaion fr. 4 (14 B 4) oder den pythagoreisierenden Mediziner Ps.-Hipp. *περὶ ἑβδ.* cap. XIV p. 20f. Roscher.

1) Himmel und Erde als *ἀρχαὶ τῆς γενέσεως* kannte auch das griechische Volksbewußtsein (vgl. Aristot. de caelo I 3, 270b; Heinze, Xenokrates S. 74), aber doch mit irgendwelcher monistischen Spitze. Einen entschlossenen Dualismus finden wir erst wieder bei den Neupythagoreern und bei Numenios von Apameia. Am schärfsten hat ihn die Gnosis herausgearbeitet (vgl. Bousset unter „Gnosis" P.-W. VII 1510).

2) Vgl. auch Theophr. de sens. 58 (55 A 135).

3) Philolaos fr. 6 (Stob. Ecl. I 21, 7ᵈ = 32 B 6).

4) Philol. fr. 10 (Nicom. Arithm. II 19 = 32 B 10). Vgl. auch 45 B 4. B 15.

5) Eudem. Eth. *H* 1. 1235ª 25 (Vors. 12 A 22: *οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων* (also dieselben Gedanken wie bei Philolaos); vgl. B 8. 10. 51. 54. Sie beruht auch bei Heraklit auf dem Ausgleich der *ἐναντία*.

6) 21 B 27, 3. B 94, 4. B 122, 2.

Wer bewirkt aber die Harmonie? Von wo geht sie aus? Vom *μέσον*, lautet die Antwort. Aristoteles sagt von den Pythagoreern de caelo A 1. 268ª 10: *καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.* In der Kosmologie des Philolaos liegt im *μέσον* die Hestia als *ἡγεμονικόν*: *τὸ πρῶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται* (32 A 16. 17. cf. B 7), von ihm nahm die Weltbildung den Anfang (B 17). So auch bei Empedokles. Wenn der *Νεῖκος* in die unterste Tiefe des Wirbels gelangt ist, dann vereinigen sich die Elemente durch die *Φιλότης*, um eine Einheit zu bilden; sie selbst ist die Mitte des Strudels (21 B 35). Das *μέσον* spielt eine Rolle wie in der alten Medizin[1]), so auch in der Mathematik und Musik der Pythagoreer (Philolaos, Vors. 32 A 24. B 6; Archytas 35 A 1. 14. 15. B 2 usw.).[2])

Hier sind wir nun in der glücklichen Lage, mit Hilfe des unbekannten Verfassers von *Π. ἑβδομάδων* etwas weiter in der genaueren Erkenntnis der musikalischen Ausdeutung der Weltordnung bei den Pythagoreern zu gelangen. Nach Xenokrates, dessen pythagoreisierende Liebhabereien bekannt sind, ist die Weltordnung folgendermaßen in drei Teile geteilt (Plut. Quaest. conv. IX 14, 4 p. 745ᵇ, IV 384, 15f. Bern.)[3]):

1. Region der Fixsterne: *ὑπάτη.*
2. Planetensphäre: *μέσην δὲ τὴν μεταξὺ συνέχουσαν ἅμα καὶ συνεπιστρέφουσαν, ὡς ἀνυστόν ἐστι, τὰ θνητὰ τοῖς θείοις καὶ τὰ περίγεια τοῖς οὐρανίοις.*
3. Region unter dem Monde: *νεάτη.*

In dem ebenfalls auf Xenokrates zurückgehenden Mythus bei Plutarch de facie in orbe lun. cap. 30 p. 945ᶜ (V 472, 11 B) ist die Welt desgleichen

1) Vgl. dazu auch die Zusammenstellungen von A. Kalchreuter, Die *μεσότης* bei und vor Aristoteles (Diss. Tübingen 1911).

2) Ich betrachte meine hier gegebenen Ausführungen nur als Fortsetzung der ausgezeichneten kurzen Darlegung bei W. W. Jaeger, Nemesios v. Emesa (Berl. 1914) S. 68.

3) Vgl. R. Heinze, Xenokrates S. 76, dem ich das Material entnehme. Xenokrates muß hier alten Quellen folgen, da er noch das alte musikalische System hat, das in der Zeit bald nach Aristoteles erschüttert und von den alexandrinischen Gelehrten durch ein neues ersetzt wurde (v. Jan, Philol. 52 [1894] 26). Als Erfinder des neuen Systems wird von Macrobius in Cic. Somn. Scip. I 19, 2 und II 3, 13 Archimedes genannt (siehe aber v. Jan a. a. O. S. 25). Das oben angeführte Triadenschema scheint altpythagoreisch; wir haben aber gar keine Berechtigung zur Annahme, daß des Philolaos Dekadenschema das ältere Triadenschema in der pythagoreischen Schule ganz verdrängt hat.

dreigeteilt: *καὶ τριῶν Μοιρῶν ἡ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἥλιον ἱδρυμένη τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως, ἡ δὲ Κλωθὼ περὶ τὴν σελήνην φερομένη συνδεῖ καὶ μίγνυσιν, ἐσχάτη δὲ συνεφάπτεται περὶ γῆν ἡ Λάχεσις, ᾗ πλεῖστον τύχης μέτεστι.* Dem entspricht eine dreifache Natur der Wesenheiten: die intelligiblen, die gemischten, die sinnlich wahrnehmbaren[1]): *μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἡ ψυχὴ καθάπερ ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θείου γέγονε. . . .* Das weist also auf eine Richtung unter den Pythagoreern, die den Mond als *μέσον* der Welt betrachteten, ihn der *μέση* in der Tonleiter gleichsetzten, wie sie ja den einzelnen Weltsphären die entsprechenden Töne korrespondieren ließen. Dazu stimmt nun wunderbar Ps.-Hippokrates *π. ἑβδομάδων*, von dessen enger Berührung mit den Pythagoreern ich schon genug Beweise gegeben habe. Es heißt da cap. 2: *ἡ μὲν γῆ οὖσα μέση καὶ ὁ Ὀλύμπιος κόσμος ὕπατος ὢν ἀεὶ ἀκίνητά ἐστιν· ἡ δὲ σελήνη μέση οὖσα συναρμόζει αὐτά· τἆλλα πάντα ἐν ἀλλήλοισι ζῶντα καὶ δι' ἀλλήλων διιόντα αὐτὰ ὑφ' ἑωυτῶν καὶ ὑπὸ τῶν ἀεὶ ὄντων ῥηιδίως κινεῖται.*[2])

Auch Parmenides stimmt vorzüglich zu dem hier skizzierten Weltbilde. Auch bei ihm ein Triadenschema in der Kosmologie, — reine Feuersphäre, gemischte, dunkle Sphäre —, auch bei ihm ein *μέσον*, das die Gegensätze einigt und ausgleicht. Nach den von Parmenides der Daimon beigelegten Funktionen müssen wir nunmehr erwarten, daß sie bei Parmenides im *μέσον*, der Sphäre der gleichmäßigen Mischung, ihren Platz erhält. Da sie *κυβερνῆτις* und *κληροῦχος*, *Δίκη*, *Ἀνάγκη*, *ἀρχὴ καὶ αἰτία κινήσεως καὶ γενέσεως* ist, hat sie die Funktionen des *ἡγεμονικόν*.[3]) Doch hier müssen wir dem Einwand begegnen, der sie vielmehr

1) Vgl. Th. Gomperz, Griech. Denker III S. 8.

2) Der Text nach Boll, Neue Jahrb. 31 (1913) 142. Man beachte, daß sowohl der Mond als auch die Erde als in der Mitte befindlich bezeichnet werden, der Mond in der Mitte der Sphären, die Erde in der Mitte des Weltalls. Es wird diese Feststellung gleich nachher für die Lösung einer Aporie des parmenideischen Weltbildes wichtig werden. Zugleich läßt sich auch für die Altpythagoreer entgegen Heinze a. a. O. S. 74[1] und Bousset, Archiv f. Rel.-Wiss. 4 (1901) 254 eine Dreiteilung des Weltalls erschließen, die auch dem Weltbilde bei Ps.-Hipp. *π. ἑβδ.* ursprünglich zugrunde gelegen haben muß, von ihm aber nach seiner Gewohnheit mit einem andern Schema verquickt wurde (vgl. auch Gundel unter „Heimarmene" P.-W. VII 2635). Sie muß schon vorgelegen haben, als die Pythagoreer ihre musikalischen Theorien von der *ὑπάτη*, *μέση*, *νεάτη* auf sie übertrugen. — Auch nach Plutarch de Is. cap. 41 (p. 367[e], II 514, 12 Bern.) hat Merkur seinen Sitz im Monde, weil die Werke des Mondes Werken der Vernunft und der Weisheit gleichen.

3) Was die griechischen Philosophen unter *ἡγεμονικόν* verstanden, sagt uns Cicero de nat. deor. II § 29: *Omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria*

in den Mittelpunkt der Erde oder um die Erde ansetzt. Vor allem hat ihn O. Gilbert in seinem Aufsatze „Die *δαίμων* des Parmenides", Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 25 ff. vorgebracht und zu begründen versucht. 18 B 12 spricht Permenides zunächst von den engeren Kränzen, von den aus ungemischtem Feuer und den aus Finsternis bestehenden und den gemischten; er fährt fort: *ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἡ πάντα κυβερνᾷ*. Nun sind zwei Anschauungen möglich: denkt man sich die Sphären als konzentrische Vollkreise, dann ist das *μέσον* die Erde, die inmitten der Vollkreise ruht. Andererseits kann man aber auch den mittelsten dieser Vollkreise als *μέσον* bezeichnen, eine Vorstellung, die um so natürlicher ist, wenn man seinen Standpunkt auf der Erde nimmt und sich nur an den uns sichtbaren Teil des Weltgebäudes hält. Für die erstere Auffassung hat man Simplicius phys. 34, 14 (18 B 12) in Anspruch genommen: *καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος μὲν ἓν κοινὸν τὴν*

---

sit neque simplex sed cum alio iuncta atque connexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis unde oriantur rerum appetitus. . . . Principatum autem id dico quod Graeci ἡγεμονικὸν vocant, quo nihil in quoquo genere nec potest nec debet esse praestantius. Ita necesse est illud etiam, in quo sit totius naturae principatus esse omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum. Bei den Pythagoreern war das *ἡγεμονικόν* entweder im Umkreis lokalisiert (so auch z. B. bei Anaximandros und vielen andern), oder im Zentralfeuer, so z. B. bei Philolaos (Vors. 32 A 17). Bei den Stoikern herrschten verschiedene Auffassungen. Nach Cic. Acad. pr. II § 126 nahm Zenon das *ἡγεμονικόν* im Äther an. Über seinen Nachfolger Kleanthes sind die Berichte geteilter Ansicht. Nach fr. 499 (D. L. VII 139) und anderen Quellen war es die Sonne, die Kleanthes als das praestantissimum naturae annahm, auf die er den berühmten Hymnus sang, den wir bei Cleomedes Cycl. th. II 1 p. 152, 26 ff. Z. lesen (vgl. Boericke a. a. O. p. 39. Cumont, La théol. sol. p. 14 f., bes. p. 16 A. Vgl. auch Theon Smyrn. p. 187, 13 f. H., wo nach Boericke a. a. O. p. 42 f. ebenfalls Kleanthes als Quelle zugrunde liegt), während dagegen z. B. nach Cicero de nat. deor. I § 37 (fr. 532—534 v. Arn.) Kleanthes andern Teilen des *κόσμος* das *ἡγεμονικόν* zugewiesen zu haben scheint. (Ähnliche Widersprüche bei den Chaldäern: Cumont, La théol. sol. p. 11 und p. 14.) Hipparch hat nach Plinius Nat. hist. II § 12 ebenfalls der Sonne den principatus naturae zugewiesen (zur Quelle siehe Boericke a. a. O. p. 41). Chrysippos scheint ebenso wie Kleanthes geschwankt zu haben, indem er den Äther (fr. 642) oder den Himmel (fr. 644) als das *ἡγεμονικόν* annahm, wenn nicht Äther und Himmel identisch sein sollen. Poseidonios jedenfalls entschied sich, wie es scheint, für den *οὐρανός* als Sitz des *ἡγεμονικόν* nach D. L. VII 139, und nach D. L. VII 138 ist *οὐρανός ἡ ἐσχάτη περιφέρεια ἐν ᾗ πᾶν ἵδρυται τὸ θεῖον* (vgl. Volkmann, Die Harmonie der Sphären in Cic. Somn. Scip. (= Schles. Gesellsch. f. vaterl. Kultur 85 [1907] 5.) Cumont, La théol. sol. p. 28). Nach andern Quellen hat aber auch er die Sonne als führende Potenz betrachtet, wie wohl aus Cic. Somn. Scip. cap. 4 hervorgeht. Also auch hier derselbe Widerspruch wie bei Kleanthes! Cumont sieht eine Einigungsmöglichkeit im Pantheismus. Beachtenswert ist, daß in dieser Zeit der Mond als Sitz des *ἡγεμονικόν* gar nicht mehr in Betracht kommt. Wo er doch als solcher betrachtet wird, werden wir also in frühere Zeiten gewiesen.

ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην . . . und behauptet, dieser Ausdruck wäre bestimmter als der bei Parmenides frg. 12:

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτὸς, μετὰ δὲ φλογὸς ἶεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ (Vors. 18B12, 1–3)

„Daß das Zentrum, welches von den *στεφάναι* des Parmenides umkreist wird, die Erde ist, deren Kugelgestalt P. zuerst gelehrt hat, kann nicht bezweifelt werden. Hier also gilt es, den Sitz der *δαίμων* näher zu bestimmen."[1]) Das ist aber etwas vorschnell geurteilt. Warum soll man denn nicht von der *δαίμων* in der mittelsten Sphäre sagen können, sie sei *ἱδρυμένη ἐν μέσῳ πάντων*? Parmenides hat ohne Zweifel das Wort *μέσον* in doppelter Bedeutung gebraucht, von der *δαίμων* in der Milchstraße und von der Erde. Das ist nicht besonders auffallend. Den gleichen Sprachgebrauch hat ja auch Ps.-Hipp. *π. ἑβδ.* cap. 2 (vgl. S. 35), der mit den Pythagoreern wie auch Parmenides so nahe Berührungen zeigt.[2]) Gilbert stellt aber weiterhin fest, daß das von Parmenides so pedantisch genau geschilderte Tor das unheimliche und furchtbare Tor der Unterwelt ist, das Hesiod. Theog. v. 748 f. (cf. v. 732. 741 ~ Θ 15) beschreibt. Doch dieser Einwand wiegt leicht. Parmenides hat sich von Hesiodos einfach die Farben geben lassen, um damit sein Himmelstor

1) Gilbert a. a. O. Man klammert sich auch an Anatol. p. 30 Heib. (18 A 44), wo offenbar vom Zentralfeuer die Rede ist, das *περὶ τὸ μέσον τῶν στοιχείων* liege. Empedokles und Parm. hätten für ihre *μοναδικὴ φύσις* ebenfalls eine Lage *ἐν μέσῳ* angenommen, die *διὰ τὸ ἰσόρροπον* denselben Sitz immer bewahre. Wenn das für Empedokles einen Sinn haben soll, so kann damit nur die Erde gemeint sein, die nach anaximandrischer Erklärungsweise wegen gleicher Abstände nach allen Seiten ihre Lage nicht ändert, obwohl Empedokles nach Aristot. de caelo B 13. 295a 13 (Vors. 21 A 67) einen andern Grund für die Lage der Erde angegeben hat. Die *Φιλία* kann doch wohl kaum mit den Worten des Anatolios gemeint sein, da sie ja nicht dauernd ihren Sitz im *μέσον* hat. Für Empedokles stimmt also die Angabe des Anatolios nicht. Wie derselbe Verf. in Hom. Θ 16 die Zentralfeuerlehre gewaltsam hineingetragen hat, so auch wahrscheinlich in das System des Parmenides.

2) Auch bei Theon Smyrn. p. 188, 2 ff. H. (Quelle Kleanthes nach Boericke a. a. O. p. 42 ff.) werden zwei *μέσα* unterschieden, ein *μέσον τοῦ πράγματος*, die Sonne, und ein *μέσον τοῦ μεγέθους*, die Erde (~ Chalcidius in Tim. cap. 100, p. 170, 7 f. Wr.; vgl. hierzu Cumont, La théol. sol. p. 12 f., der nur die Stelle unrichtig auf Poseidonios zurückführt). Ähnlich wie Parmenides auch Alexander Ephesius bei Theon Smyrn. p. 140, 5 f. (Meineke, Anal. Alex. p. 273; v. Jan, Philol. 52 [1894] 23[43]):

γαῖα μὲν οὖν ὑπάτη τε βαρεῖά τε μεσσόθι ναίει, ἀπλανέων δὲ σφαῖρα συνημμένη ἔπλετο νήτη· | μέσσην δ' ἠέλιος πλαγκτῶν θέσιν ἔσχεθεν ἄστρων.

(nur daß hier die Bezeichnungen *ὑπάτη* und *νήτη* wie überhaupt im jüngeren System gegenüber dem älteren System vertauscht sind).

zu beschreiben.[1]) Ernster ist der Einwand (Gilbert a. a. O. S. 30f.), daß nach Porphyr. de antro c. 23 Parmenides zwei Tore[2]) erwähnt haben soll: *καὶ ὀρθῶς τοῦ ἄντρου αἱ πρὸς βορρᾶν πύλαι καταβαταὶ ἀνθρώποις, τὰ δὲ νότια οὐ θεῶν ἀλλὰ τῶν εἰς θεοὺς ἀνιουσῶν (ψυχῶν). διὰ τὴν αὐτὴν δ' αἰτίαν οὐ θεῶν, ἔφη, ὁδός, ἀλλ' ἀθανάτων, ... ὃ κοινὸν καὶ ἐπὶ ψυχῶν ἢ οὐσῶν καθ' αὑτὸ ἢ τῇ οὐσίᾳ ἀθανάτων· τῶν δύο πυλῶν τούτων μεμνῆσθαι καὶ Παρμενίδην ἐν τῷ Φυσικῷ φασι κτλ.* Das eine Tor führt also zur Unterwelt, das andere zum Himmel. Gilbert weist nun selbst auf Platon Rep. X 13 p. 614[b] ff. hin, auf die *δύο χάσματα* oder *στόμια*. Bei Platon sind es aber vier *στόμια*, zwei auf der Erde und zwei am Himmel. Durch je eine der Öffnungen gehen jedesmal Seelen hinab, durch die andern gehen sie hinauf. Wir können also auch bei Parmenides zwei Tore annehmen, das eine, durch das man von der Erde kommend zum Himmel eingeht — dieses beschreibt Parmenides ausführlich —, das andere, durch das die Seelen zur Erde hinabgehen. Hätten wir das ganze Gedicht, dann erführen wir gewiß auch etwas von diesem zweiten Tore. Mir scheint sich also auch von hier aus kein Anlaß zu bieten, die Fahrt des Philosophen als eine Höllenfahrt zu verstehen.

Auch Eisler ist (Weltenmantel II 689) der Ansicht, daß der Seher Parmenides in das Adyton der Urnacht eindringe, daß der Sonnenwagen in die *δώματα Νυκτός* einfahre (II 617[5]). Allerdings versetzt Eisler die Göttin nicht in den Hades unter der Erde, sondern an den Eingang des Himmelshades, da sie der Lichtjungfrau im Sternbild der Wage neben der abendlichen Himmelspforte entspreche (a. a. O. II 617[5], vgl. 269[1]. 690). Kein einziger Vers aber weder des Prooemiums noch des ganzen Gedichtes berechtigt uns dazu, in das parmenideische Gedicht astrale Vorstellungen hineinzutragen, von denen wir nicht einmal genau wissen, ob sie schon in den Zeiten des Parmenides im Orient galten.

Die Göttin des Parmenides ist eine Himmelskönigin, die in der Mitte des Weltalls thront. Doch es gilt nun, den Ursprung dieser Ge-

1) Auch fr. 1, 11 (18 B 1): *ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων* ist für die Deutung der *δαίμων* als Himmelsgöttin kein Hindernis. Denn am Sitze der *δαίμων* stoßen ja doch tatsächlich das Lichte (*Ἦμαρ*) und das Dunkle (*Νύξ*) zusammen; die Heliaden, die nunmehr, weil sie in lichtere Regionen kommen, den Schleier ablegen können (v. 10), führen P. vom Hause der Nacht, also dem Bereiche des Dunklen auf Erden, hinauf zum Reiche des Lichts. Dike (v. 14) ist natürlich identisch mit der *θεά* (v. 22). Ich kann demnach der Interpretation Gilberts a. a. O. S. 33ff. nicht folgen, da sie mir von falschen Voraussetzungen auszugehen scheint.

2) Die Vorstellung der Himmels- und Unterweltstore ist ziemlich häufig. Eine Heidelberger Arbeit wird hierüber Licht verbreiten.

stalt, die weder bei den philosophischen Vorgängern des Philosophen in Ionien noch im griechischen Volksglauben Analogien hat, aufzuzeigen.

Man hat die Göttin als Kontamination der pythagoreischen Hestia und des heraklitischen Feuerlogos betrachtet (Patin, Jahrbb. f. Philol. Suppl. 25, S. 524) und für die enge Verwandtschaft mit der *Ἑστία* der Pythagoreer sind sogar schon antike Exegeten aufgetreten (Anatol. p. 30 ff. = Vors. 18 A 44).[1]) Die Berührungen mit der pythagoreischen Hestia sind nicht zu verkennen: beide Potenzen im *μέσον*, beide weltbildend. Die pythagoreische Hestia heißt bei Philolaos *Διὸς οἶκος, μήτηρ θεῶν, βωμός, συνοχή, μέτρον φύσεως* (Aët. II 7, 7 = Vors. 32 A 16, vgl. 45 B 37).[2]) Zugleich ist aber auch klar, daß die Konzeption seiner Göttin dem Parmenides nicht von den Pythagoreern gekommen sein kann, da bei diesen das rein Menschliche eine Umwandlung ins Abstrakt-Symbolische erfahren hat, das von Parmenides wieder hätte zurückgebildet werden müssen auf die ursprüngliche Fassung. Und dann wäre erst noch die Frage nach dem Ursprung der pythagoreischen Hestia zu beantworten. Vielmehr ist deutlich, daß beide, Parmenides sowie die Pythagoreer auf ein gemeinsames Vorbild hinweisen, das sie beide nach ihrem Sinn umgestaltet haben, wobei aber Parmenides mehr das Ursprüngliche gewahrt hat.

Dieses gemeinsame Prototyp ist die vorderasiatische Muttergöttin. Die *δαίμων* des Parmenides ist ja die Gebärerin aller Bewegung und alles Werdens, Herrin des Geschlechtslebens:

> *πάντα γὰρ ⟨ἤ⟩ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει*
> *πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις*
> *ἄρσεν θηλυτέρῳ*

---

1) Auch Cumont, La théol. sol. p. 25[1] ist dieser Meinung unter Abweisung der von H. Berger, der Wiss. Erdkunde d. Griech. II 33 die *δαίμων* in die Sonne versetzt. Darüber siehe unten.

2) Daß die weltschöpfende Macht nicht immer der Inhaberin des Zentrums, sondern von manchen der Peripherie des *κόσμος*, entsprechend der verschiedenen Schätzung der beiden Feuerzentren beigelegt wurde, erhellt u. a. auch aus dem Referat bei Proklos in Euclid. p. 90, 11 f. Fr.: *ἄλλοι δὲ ἀπορρητότεροι λόγοι καὶ τὸν δημιουργὸν ἐφεστάναι τῷ κόσμῳ λέγουσιν τοῖς πόλοις ἐποχούμενον καὶ δι' ἔρωτος θεῖον τὸ πᾶν ἐπιστρέφοντα πρὸς ἑαυτόν· οἱ δέ γε Πυθαγόρειοι τὸν μὲν πόλον σφραγῖδα τῆς Ῥέας ἀποκαλεῖν ἠξίουν ὡς τῆς ζωογόνου θεότητος ἄρρητον καὶ δραστήριον δύναμιν εἰς τὸ πᾶν διὰ τούτου προιεμένης, τὸ δὲ κέντρον Ζανὸς φυλακήν, διότι δημιουργικὴν φρουρὰν ὁ Ζεὺς τοῖς κόλποις ἐντιθεὶς τοῦ κόσμου περὶ τὸ μέσον αὐτὴν σταθερῶς ἥδρασεν· τοῦ γὰρ κέντρου μένοντος καὶ τὸ πᾶν ἀσάλευτον ἔχει τὴν διακόσμησιν καὶ ἄπαυστον τὴν περιφορὰν καὶ μένει πάντα φυλάττοντα τὴν ἑαυτῶν τάξιν ἀμετάστατον, οἵ τε πολοκράτορες θεοὶ συναγωγὸν τῶν διῃρημένων καὶ ἑνοποιὸν τῶν πεπληθυσμένων κεκλήρωνται δύναμιν, καὶ οἱ τοὺς ἄξονας λαχόντες συνελαύνουσι τὰς περιφορὰς καὶ διαιωνίως ἀνακυκλοῦσι.*

(fr. 12, 4f. = 18 B 12). Damit hängt wohl auch zusammen, daß sie schlüsselhaltende Gerechtigkeit ist. Schlüssel als Attribut dieser Göttin sind leicht erklärlich; denn der Schlüssel hatte auch Beziehung auf die Geburt. Man machte mit ihm den Frauen ein Geschenk *ob significandam partus facilitatem* (Paulus Festi p. 56 M.; W. Otto, Philol. 64 [1905] 212). Eisler hat schon (Weltenmantel und Himmelszelt II 441 f.) auf die öffnenden und schließenden Himmelsschlüssel hingewiesen. Dazu paßt trefflich, was Wetstein zu Apoc. I 18 aus rabbinischer Lit. zitiert: vier Schlüssel sind in der Hand des Herrn der Welt, die er nie aus der Hand gibt: *clavis vitae, sepulcrorum, ciborum, pluviae.*[1]) Fast ohne Änderung könnte der orphische Hymnus an die Göttermutter (nr. 27 Abel) auf die Göttin des Parmenides übertragen werden:

σκηπτοῦχε κλεινοῖο πόλου, πολυώνυμε, σεμνή,
ἣ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον . . .
ἐκ σέο δ' ἀθανάτων τε γένος θνητῶν τ' ἐλοχεύθη.

Daß Kleinasien, der Herrschbereich der Muttergöttin, das Ursprungsland dieser Vorstellung der Himmelskönigin war, die inmitten der Sphären thront, läßt sich noch zeigen, wenn auch aus späten, abgeleiteten Quellen, da uns ja leider keine Texte aus der Zeit des 6.—4. Jahrh. v. Chr. überkommen sind, die uns von dem religiösen Leben in Vorderasien zur damaligen Zeit Aufschluß geben könnten. So spielt z. B. im System der Ophiten das Weib, die Mutter = Sophia = Pneuma, die die Mitte der Schöpfung einnimmt, eine große Rolle. Beim Valentinianer Ptolemaios ist zuoberst das Pleroma, in der Mitte die Achamat (Ogdoas, Sophia, Erde, Jerusalem, κύριος), dann der Demiurg (Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 357). In späteren gnostischen Systemen wird viel über das μέσον spekuliert, so z. B. im System des Florinus, der den Valentinianern nahesteht (vgl. Baumstark, Zeitschr. f. n. W. 13 (1912) 307 f., 312 f.).[2]) Man erinnere sich auch, daß die Lichtjungfrau-Richterin der Pistis-Sophia im Orte der Mitte wohnt (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 61; Eisler a. a. O. I 269[1]). Im einem Stück hermetischer Lite-

1) Variationen hierfür sind:
clavis vitae, resurrectionis mortuorum, pluviarum,
clavis partus, resurrectionis mortuorum, pluviarum,
clavis uteri, sepulturae, pluviarum,
clavis sterilium, resuscitationis mortuorum, pluviarum; clavus domus sepulcri et clavis thesaurorum animarum est in manu dei.

2) Über die Bedeutung der Muttergöttin in den gnostischen Systemen siehe Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. — Über das Sternbild des Widders κέντρον ὅλου κόσμοιο μεσόμφαλον ἄστρον Ὀλύμπου (Nonnos Dionys. 38, 268) · vgl. Boll, Aus der Offenb. Joh. S. 38. 44.

ratur bei Stob. Ecl. I, cap. 3, 52, p. 62, 12W. lesen wir: *Δαίμων γάρ τις μεγίστη τέτακται, ὦ τέκνον, ἐν μέσῳ τοῦ παντὸς εἱλουμένη πάντα περιορῶσα τὰ ἐπὶ γῆς γινόμενα ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.*

Die *δαίμων* des Parmenides ist also die ins Kosmologische gewandelte Muttergöttin Kleinasiens, die als Himmelsgöttin in der Mitte des Himmels thront.[1]) Parmenides hat aber die Anregungen zur Schaffung dieser Göttergestalt nicht direkt aus dem Orient erhalten, sondern durch die Orphiker. Auch bei ihnen finden wir Spekulationen über das *μέσον*[2]), auch sie wußten von der großen Vermittlergottheit[3]), die sie unter den verschiedensten Namen verehrten. Eisler a. a. O. S. 400 macht auf ein orphisches Kultbild aufmerksam, das den Phanes in dieser Funktion zeigt. Die Gottheit ist doppelgeschlechtig und darum erscheint sie bald unter männlichem Namen wie hier, bald unter weiblichem, z. B. Rhea (fr. 305 und z. B. den auf S. 125 angeführten Text).[4])

Von dieser Göttin hieß es nun bei Parmenides, sie sendet die Seelen aus dem Lichten ins Dunkle und umgekehrt: *καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν* (Simpl. phys. 39, 18 = Vors. 18 B 13). Wir wissen, daß das Lichte gleich ist der Wohnung der Himmlischen, also dem Himmel jenseits der Milchstraße; das Dunkle ist die Gegend von der Milchstraße bis zur Erde. Die Göttin sendet also die Seele vom Reich des Lichts, von der Sonne, wie wir

---

1) Zur Annahme einer weltbeherrschenden, in der Mitte thronenden Gottheit gebe ich noch einige Belege. Im Kultlied an Attis (Hipp. ref. V 9 p. 168, 46f.; Hepding, Attis p. 34) wird Attis genannt das himmlische Horn des Mondes. In dem erläuternden Haupttexte (aus der Schrift „vom Menschen" Hipp. V 7 p. 134, 10—9, p. 166, 21; vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 83—97) steht als Erklärung hierzu p. 150, 54f.: Die Hellenen nennen ihn (den Attis) das himmlische Horn des Mondes, da er alle Dinge miteinander vermengt und vermischt hat (Trinkbecher = Füllhorn, *κρατήρ*). Das sei das große und unaussprechliche Geheimnis der Samothraker, das nur Vollendete wissen dürfen. — In der Mithrasreligion gilt Mithras als Vermittler zwischen Ahuramazda = *φῶς* und *Ἀρειμάνιος* (Ahriman) = *σκότος* (Plut. de Is. 46 [p. 369e Bd. II 519, 12 B.]: *διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν*).

2) Vgl. Orph. fr. 123, 2 Abel, fr. 38 Abel.

3) Belege bei Dörfler, Die Eleaten und die Orphiker (41. Jahresbericht des Kaiser-Franz-Joseph-Staatsgymnasiums zu Freistadt in Oberösterreich 1911) S. 12. 19.

4) Die Pythagoreer übernahmen diese Vorstellung. Wenn bei ihnen die Planeten *κύνες τῆς Περσεφόνης* sind (Porphyr. vit. Pyth. 41 = Aristoteles fr. 196, Rose p. 159), so glaube ich nicht, daß, wie Roscher unter „Planeten" Myth. Lex. III 2525 meint, diese Vorstellung auf der weitverbreiteten Deutung der Göttin als Mondgöttin beruht. Es ist die ins Kosmische übertragene, in Kleinasien hoch verehrte Artemis, die *πότνια θηρῶν*, die mit der Muttergöttin identisch ist. Bei Empedokles heißt diese Macht Aphrodite — *Φιλότης* (K. Ziegler, Neue Jahrb. 31 [1913] 536), bei Aristophanes-Platon Eros (Plat. Symp. 191cd 192c. Ziegler a. a. O. S. 541f.).

gleich nachher erfahren, hinab in einen menschlichen Körper und nimmt sie nach dem Tode des Menschen wieder zu sich. Man hat schon von jeher bemerkt, daß diese Seelenlehre völlig der andern materialistischen Seelenlehre widerspricht, die Parmenides ebenfalls aufgestellt hat.[1]) Der Widerspruch ist vorhanden, aber man darf nicht vergessen, daß die sogenannte wissenschaftliche Seelenlehre des Parmenides ebenfalls der Seinslehre widerspricht.[2]) Dann hat man aber auch zuviel herausgelesen aus den allerdings kurzen Worten unseres Berichterstatters. Wir haben nämlich keinen Grund, Parmenides die Lehre von der Seelenwanderung zuzuschreiben, und *ἀνάπαλιν* deutet auch nicht auf eine *παλιγγενεσία* hin.[3]) Die Seelen kommen von der Sonne: *γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι* (Diog. Laert. IX 22 = Vors. 18 A 1). Der Körper des Menschen ist aus Erde, dem dunklen Stoffe, gemacht, der an und für sich kein Leben hat. Parmenides nennt diesen Stoff in den auf die oben zitierte Stelle folgenden Worten auch *ψυχρόν*: es gibt nur die freilich auch nötige Materie. Der Lebensgehalt, das Schöpferische, kommt diesem Stoffe wie im Gesamtkosmos so auch im Einzelindividuum zu aus dem Feuer (*τὸ θερμόν*), genauer aus der Sonne: *αἴτια δὲ ὑπάρχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐξ ὧν τὰ πάντα συνεστάναι* (Diog. Laert. a. a. O.). Ich verstehe also *πρῶτον* nicht temporal, sondern fasse es als Wertbezeichnung: vor allen Dingen. Die höhere Geltung des schaffenden vor dem leidenden Prinzip soll darin zur Geltung kommen.

Es könnte auf den Widerspruch hingewiesen werden, der darin liege, daß die Seele, der schöpferische Feuerfunken, von der Sonne komme statt von der alles schaffenden Göttin; der Widerspruch könne nur so gelöst werden, daß dieser ihr Sitz in der Sonne anzuweisen sei.[4]) Krische bemerkt, es sei gar nicht abzusehen, warum die Gottheit in einem Mittelpunkte thronen soll, wo Licht und Finsternis durch die Mischung verbunden sind; man müsse sie in das reine Feuer versetzen, das allein ihrer

1) Die Seelenlehre des Parmenides bei Theophrast de sensu 1 ff. (Vors. 18 A 46). Vgl. Rohde, Psyche II² 156 ff.

2) Sie spricht von Werden und Vergehen und steht damit in unlöslichem Widerspruch zur Seinslehre, die diese Begriffe ausdrücklich ablehnt. Von einer Rangordnung oder größeren oder geringeren Wertung einer der beiden Lehren zu reden, geben uns die Quellen keinen Anhalt. Sie stehen am System gemessen auf der gleichen Linie.

3) Dörfler a. a. O. S. 21 f. wollte so verstehen. Ich finde in seinem anregenden Aufsatze gerade die Erörterung über den zweiten Teil des parmenideischen Lehrgedichts am schwächsten.

4) Ich verweise vor allem auf Krische a. a. O. S. 104 f., der hier wie auch sonst das Problem scharf erfaßt, wenn auch nicht die richtige Lösung gefunden hat.

Natur zusagt, da die Vereinigung der gegensätzlichen Prinzipien erst ihre kosmische Tätigkeit ist. Daraus ergäbe sich als Sitz für die Gottheit die Sonne. Hier läßt sich Krische meines Erachtens zu sehr von dialektischen Erwägungen mit bestimmen. Licht und Finsternis richtig verteilen und vereinigen kann die Gottheit doch dort am besten, wo diese Prinzipien ihrer Natur nach zusammenstoßen, in der Mitte. Die Sonne nun in die mittlere der Sphären von Parmenides setzen zu lassen, ist nach dem derzeitigen Stand unseres Wissens nicht angängig[1]), ebensowenig den Mond.[2]) Döring hat in den angeführten Aufsätzen mit überzeugenden Gründen als Sitz der Gottheit die Milchstraße festgestellt.

Die Ansicht von der Sonne als Seelenspender finden wir bei den „Chaldäern" wieder, wie aus Censorinus de die nat. 8, wo die Lehrmeinung der Chaldäer mitgeteilt wird, hervorgeht: *itaque eum, qui stellas ipsas quibus movemur permovet* (d. h. die Sonne), *animam nobis dare qua regamur potentissimumque in nos esse moderarique quando post conceptionem veniamus in lucem.*[3])

Alle Einzelheiten im System des Parmenides, die Lehre von den beiden Grundkräften, die Gottheit im *μέσον*, ihr Amt als Mittlerin, ihr Wesen als Muttergöttin, haben sich als Anschauungen orientalischer Herkunft, durch die Orphik vermittelt, erwiesen. Wenn es noch eines Beweises bedarf, so gibt ihn die Eschatologie am Schlusse des X. Buches von Platons Staat. Von jeher ist die enge Verwandtschaft dieser Vision mit dem Weltbild des Eleaten aufgefallen.[4]) Auch hier die Tore oder Schlünde, die auf- und absteigenden Seelen, die *Ἀνάγκη*, die der Gottheit des Parmenides entspricht, als weltregierende Gottheit ebenfalls aller Wahrscheinlichkeit nach in der Milchstraße wohnend. Durch Namen und Abstammung des Mannes, dem die Vision in den Mund gelegt ist, werden wir auch hier auf den Orient als Mutterland dieser Art Weltbetrachtung gewiesen. Der Hauptgesichtspunkt der orientalischen Escha-

1) Eine starke Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Pythagoreer vor Aristoteles ein Planetensystem mit der Sonne in der Mitte konstruierten (vgl. die ausführliche Erörterung der Frage durch Boll u. „Hebdomas" bei P.-W. VII 2567 ff.). Daß diese Pythagoreer aber noch vor Parmenides, also vor die erste Hälfte des 5. Jahrh. fallen, ist äußerst unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß der Altmeister sich den *κόσμος* noch wie etwa Anaximenes dachte.

2) Da er zu sehr dem kalten Element angehört. Sonst wird ja häufig, wie wir S. 120 gesehen haben, der Mond als Mittler angenommen zwischen der himmlischen und irdischen Region (vgl. auch J. Kroll a. a. O. S. 108 f.).

3) Weitere Zeugnisse bei J. Kroll a. a. O. S. 105. Vgl. auch Norden, Agnostos Theos S. 167. Auch die Astrologen kennen diese Lehre: *ὁ δὲ ἥλιος ἔχει μὲν πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ κινήσεως πνευματικῆς καὶ πατρικοῦ καὶ ἡγεμονικοῦ προσώπου* (Antiochos im 1. Buche der *Εἰσαγωγικά*, Cat. VIII 3 p. 111, 18 f.).

4) Siehe zuletzt Dörfler a. a. O. S. 19 f.

tologie aber ist der Glaubenssatz, daß die Seele vom Himmel stammt und zum Himmel nach dem Tode wieder eingeht. Mit vollem Recht hat Bousset in seinem uns neue Kenntnisse erschließenden Aufsatze „Die Himmelsreise der Seele" (Arch. f. Rel.-Wiss. 4 [1901] 260ff.) darauf aufmerksam gemacht, daß die Grundlage aller griechischen Jenseitslehre die dem Volke geläufigen Hadesvorstellungen seien, daß Plato die neuen Phantasien von der Himmelsreise der Seele erst mühsam in die alten Vorstellungen hineindeuten mußte. Wie unausgeglichen die beiden Vorstellungsformen in Griechenland neben- und ineinander lagen, zeigen uns die orphischen Katabasisgedichte, von denen Reste in Thurioi gefunden worden sind. Besonders wichtig für unsern Zweck ist I. G. XIV 641, 1 (= Vors. 66 B 18):

ἔρχομαι ἐκ καθαρῶ⟨ν⟩ καθαρὰ χθονί⟨ων⟩ βασίλεια
Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν,
ἀλλά με Μοῖρ(α) ἐδάμασσε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι
⟨.....⟩ καὶ ἀστεροβλῆτα κεραυνόν.
κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,
Δεσποίνας δ(ὲ) ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.

Radermacher hat im Rhein. Mus. 67 (1912) 474 festgestellt, daß den Gedichten auf den drei Goldplättchen J. G. XIV 641, 1. 2. 3 zwei ältere orphische Gedichte zugrunde lägen, von denen das eine ziemlich rein erhalten sei in 641, 2. 3; hier spreche ein neuer Ankömmling vor dem Throne der Persephone, eine Seele, die ihre Reinheit und himmlische Abkunft betont und damit ihre Bitte um Aufnahme in den Kreis der Himmlischen begründet. 641, 1 aber falle auseinander, weil in den ersten vier Versen eine Seele rede, die erst begnadet werden will, in den letzten vier Versen dagegen eine solche, die begnadet ist. Trotzdem sei 641, 1 das ältere, weil hier noch die altertümlichen Formen *καθαρός*, *εἶμεν*, *ἐξέπταν* erhalten seien. Soweit Radermacher. Die Kontamination geht aber noch weiter. Nach den ersten Versen und dem letzten sollte man annehmen, der Selige spreche von einer Hadesfahrt; v. 7 aber heißt es nicht *κατέβαν*, sondern *ἐπέβαν*. Eisler hat meiner Meinung nach ganz Recht, wenn er a. a. O. II 690[6] annimmt, mit dem *στέφανος* sei hier die ersehnte lichteste, oberste Sphäre gemeint. So sagt ja auch der Selige in dem andern von Radermacher postulierten Gedichte (66 B 17, 6ff.):

Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον.

Das hat nur Sinn, wenn er zum Himmel eingeht.

Die Orphik kann diese Eschatologie direkt vom Orient übernommen, aber auch aus den Mysterienkulten entlehnt haben, die hauptsächlich diese von mir hier behandelte Eschatologie von der Auffahrt der Seele in den Himmel ausgebildet haben.[1]) Der Ring unserer Beweisführung ist geschlossen, wenn wir die letzte Kette einfügen: Die orphischen Gedichte und Parmenides haben den gleichen Sprachgebrauch; bei beiden heißt die Sphäre στέφανος.[2])

Wir können als Ergebnis feststellen: Die Anschauung, daß die Seele nach dem Tode zum Stern wird oder von den Gestirnen bei der Geburt in den Leib eines Menschen eingeht, stammt aus dem Orient. Sie kam durch Vermittlung der Mysterienkulte, der Orphik und der philosophischen Spekulation nach Griechenland, wo sie von eben diesen philosophischen Theorien eine wissenschaftliche Unterlage bekam. Sie war vorwiegend heimisch in den Kreisen der Gebildeten, ohne recht volkstümlich zu werden. Erst das Überhandnehmen der Astrologie verschaffte ihr allgemeinere Geltung.[3])

Erst in zweiter Linie von Wichtigkeit ist die Frage, in welcher Gegend des Orients die ausgebildeteren Vorstellungen von der Himmelfahrt der Seele ihre Heimat haben. Sie sind unzertrennlich von der Annahme himmlischer Sphären. Bousset hat darauf hingewiesen, daß die Perser ihren Himmel in drei Sphären sich aufgebaut dachten: zu unterst die Fixsterne, dann der Mond, zu oberst die Sonne. Bei den Babyloniern lagen ursprünglich, wie die Astrologie beweist, alle Gestirne auf einer Fläche. Wann die Anschauung der sieben Planetensphären bei ihnen aufgekommen ist, wissen wir noch immer nicht. Ob also in Persien oder in Babylonien der letzte Ursprung der Theorie der himmlischen Sphären zu suchen ist, muß hier offen bleiben: daß man ihn lieber bei dem stärker astrologisch und astronomisch interessierten Volke suchen wird, läßt sich nicht bestreiten.

---

1) Vgl. A. Dieterich, Nekyia S. 102f. Die Mysterienkulte haben sie ihrerseits natürlich dem Orient entlehnt.

2) Vgl. auch Eisler a. a. O. I 31[3]. Ob στέφανος (vgl. auch Boll, Offenb. Joh. S. 99[1]) mit der kosmischen Krone des Weltenherrschers etwas zu tun hat, scheint mir aber fraglich.

3) Vgl. Boll unter „Hebdomas" P.-W. VII 2562f.

REGISTER

Adrastus 51
Ärzte 29
Äschylus 8f.
Alexander Aphrod. 50
Anaxagoras 26. 83. 98
Anaximander 20. 39. 80 111
Anaximenes 22. 41. 82
ἀντανγία 34
Apollonius Rhod. 67[3]
Apologeten 72
Arat 51
Ares (Planet) 104ff.
Aristoteles 47
Arktur 37
Astrologie 29. 37. 79.
Astrometeorologie 59[2]
Astronomie bei Platon 45
Atmen der Welt 33[2]
Augustinus 61[2]. 74. 80

Boethos v. Sidon 54. 59

Caesar 102
Celsus 68[4]
Chiron 11[1]
Christentum 71
Chrysippus 54
Clemens Alexandr. 73

δαίμων des Parmenides 120
Demokrit 24. 85. 93
Dikaiarchos 50. 56A
Diogenes v. Seleucia 54
Dualismus 28. 31[5]. 34[1]. 47. 64. 118

εἰλικρίνεια (*τῶν στοιχείων*) 33
Empedokles 29. 97

Epikur 61. 76
ἐπισημαίνει 84ff.
ἐπισημαίνεσθαι 90
ἐπισημασία 87
Erinyen 17
Eschatologie 28. 113.
Eudoxos 52
Euktemon 85
Euripides 9

Fixsterne, Namen 11
—, Wetter andeutend 15, passim.

Galenos, Joh. Diak. 76
Geminos 54. 76
Gestirne, Farbe 14[3]
—, Göttlichkeit 1
—, Kult 13. 18
—, Verehrung 14. 67[2]
Götter und Gestirnverehrung 14
— d. Philosophie 20. 40. 80

Harmonie im Weltall 118
ἡγεμονικόν 120[3]
Heilige 99
Heraklit 17. 23. 43. 114
Herrscher als *σωτήρ* 100
Hesiod 46
Himmel 113
—, dreigeteilt 22[3]. 119
Himmelfahrt des Parm. 122ff.
Himmelskönigin 123ff.
Himmelsschlüssel 125
Himmelstore 122ff.
Hipparch 115
Hippo 9
Ps.-Hippokrates *περὶ ἑβδομάδων* 30. 119A.

Hofstil, babylonischer 100
—, hellenistischer 102
Homer 2. 100
Hymnus, 8. homerischer 103ff.

Jahreszeiten 7
Ionische Philosophie 19ff.
Judentum 71ff.

Kaiser, römischer als *σωτήρ* 102
Kalender, antike 84
Kallippos 87. 89
Karneades 60
Keos, Siriuskult auf 13
Kleanthes 54. 121A.
κόσμος 31. 80

Leukippus 23

μέσον, Lehre vom 119. 122[2]. 125
Mischung bei der Weltbildung 118
Mond 6. 7. 22. 35. 120
Musik bei den Pythagoreern 35. 38. 119
Muttergöttin, vorderasiatische 124

Naturgesetz 17. 66[3]
Neupythagoreer 68

Orient 5. 16. 20f. 44. 99. 124ff. 128
Origenes 74
Orphiker 28. 79. 96. 129
—, Hymnen 104
οὐρανός 80

Panaitios 54
Parmenides 111. 117

Peripatetiker 48 ff.
Philolaos 28
Philosoph als Wundermann 94
—, göttlich 98
φορά (ἐπὶ τὸ μέσον) 64
Planetengebete 107
Plato 45. 65. 111
Plotin 59
ποιεῖν s. σημαίνειν
Poseidonios 63. 77
Proklos 112
Pythagoreer 28. 35. 84 ff. 96. 111. 114

Regenzauber 11[1]
Religion und Wissenschaft 19. 40

Seele, Lehren über die 114
σημαίνειν V, passim.
Seneca 63. 66. 78
significat 82 ff. 91
significatio 91
Sirius 2. 4. 13. 58
Sonne 4. 6. 7[5]. 12[3]. 14. 43. 54. 127
Sophisten 27
Stephanus Philosophus 75
Stern der Magier 72
—, Wohnung der Seele 113
Stoa 53
συγγένεια 115
συμπάθεια 3. 48. 63

Thales 20. 96. 111
Theophrast 48

Ps.-Theophrast *de signis tempest.* 49

Virgil 66
Vorsokratiker 19 ff. 38 ff. 40

Weltbild, ältestes 2. 12
Wetter und Gestirne 2. 15. 89 u. sonst.
Wissenschaft und Religion 19. 40. 73[1]
Witterungskalender 56
Wunder und Naturgesetz 17

Xenokrates 119
Xenophanes 22. 82

Zeno 53

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

- 2-month loans may be renewed by calling (510) 642-6753
- 1-year loans may be recharged by bringing books to NRLF
- Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date.

DUE AS STAMPED BELOW

MAY 28 2001

12,000 (11/95)

LD 21-100m-9,'48(B399s16)476

YC 27625

U. C. BERKELEY LIBRARIES

C051332372

487517

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY